B. VÁMOS VERA

KARL JASPERS FILOZÓFIÁJA

GONDOLAT

B. VÁMOS VERA

KARL JASPERS FILOZÓFIÁJA

GONDOLAT · 1966

B. VÁMOS VERA

KARL JASPERS FILOZÓFIÁJA

© B. VÁMOS VERA, BP. 1966.

I. AZ EGZISZTENCIALIZMUS ÉS JASPERS

Karl Jaspers, a bázeli egyetem filozófiatanára Nyugaton a legnépszerűbb egzisztencialista filozófusok egyike. Az egzisztencializmus egyértelműen vallásos válfaját képviseli. Írásai nálunk kevéssé ismertek, hatása inkább közvetett, de nem jelentéktelen, mert filozófiájában a divatos egzisztencializmust és a vallásos ideológiát egyesíti.

Tanulmányunk abból az elgondolásból született, hogy a vallásos ideológia és a burzsoá nézetek elleni filozófiai harcot segítheti olyan kritikai igényű ismertetés, amelynek tárgya éppen egy vallásos egzisztencialista rendszer.

Ideológiai síkon küzdünk az idealista, antimarxista nézetek egyik nem tudományos, de legelterjedtebb eszmerendszere, a vallás ellen. Vitázunk a burzsoá filozófiai nézetekkel is, amelyek nem is mindig önálló filozófiai koncepció formájában jelentkeznek. Sokszor mint egyes megállapítások, esetleg marxista tételekkel keveredve, vagy tudatosan keverve bukkannak fel az egyes szaktudományok elméleti kérdéseivel kapcsolatos helytelen világnézeti állásfoglalásokban, vagy irodalmi, művészeti termékekben, mint éppen az egzisztencializmus.

Nem tudatos és koncepciózus, de tipikus egzisztencialista nézeteket termelhet ki magából napjainkban a még széles társadalmi talajjal rendelkező kispolgári individualizmus. Fiatalságunknak is egy jelentős rétege köztudomásúan vonzódik ahhoz a sokszor vulgáris értelemben egzisztencialista légkörhöz, amellyel az irodalomban, filmművészetben is találkozik, és amelyet saját életébe is igyekszik belevinni.

Az egzisztencializmus a második világháború utáni években eszmei és magatartásbeli *divattá lett.* Divattá lett éppen azért, mert bonyolult és sokszor homályos szakterminológiája mögül egy korszerűen, dekadens életérzés tör elő. Bár Sartre szerint: „... a legszigorúbb tanítás, amely kizárólag szakemberek és filozófusok számára készült".

A dekadens életérzések és a vallás – ezt tudjuk – a legkülönbözőbb pontokon érintkeznek, spontán módon összetalálkozhatnak a köznapi tudatban is. A társadalmunkban helyét nem találó individualista, aki félelmeit, létbizonytalanságát „egzisztencialista módon" lététől elválaszthatatlan tényezőnek véli, sokszor a vallásban keres menedéket. A modern burzsoá ideológia és a vallásos hit fonódik össze Jaspers filozófiájában.

Jaspers helyét az egzisztencialista filozófián belül maguk az egzisztencialisták határozzák meg: filozófiájukon belül megkülönböztetik a vallásos (keresztény) és az ateista szárnyat. Ez az elkülönülés lényeges az illető filozófiai irányzatok társadalmi funkciója szempontjából is. Gondoljunk például Sartre harcára a klerikalizmus ellen és a francia ateista egzisztencializmus több képviselőjének szerepére az ellenállási mozgalomban a második világháború időszakában, ugyanabban a történelmi periódusban, amikor Jaspers a vallásos beletörődés passzivitásával tűrte a fasizmus tombolását a feje fölött. Természetesen ez a különbség a Sartre és Jaspers típusú egzisztencialista filozófusok között nem elsősorban egyikük ateista és a másik vallásos beállítottságából adódik.

A lényeges eltérés az egzisztencializmus egyes válfajai között osztályeredetű, és azt tükrözi, hogy a szóban forgó egzisztencialista irányzat a polgárság, polgári értelmiség mely rétegét képviseli és milyen történelmi időszakban. Így például Sartre a francia ateista és polgári forradalmi hagyományokat tisztelő, tudományos igénnyel gondolkodó, a munkásmozgalommal és a marxizmussal rokonszenvező, de ugyanakkor a marxizmust egészében elfogadni nem tudó, politikailag har-

madikutas értelmiség szószólója. Jaspers – filozófiája osztályalapjait tekintve – a német kispolgári, filiszter beállítottságú rétegek képviselője. Ez a réteg a hitleri fasizmussal érzelmileg szembenállt, de passzívan elfogadta, mert inkább félt a munkásosztály hatalmától, a „bolsevizmus"-tól. 1945 után ez a réteg Nyugat-Németországban az amerikaiak bevonulásától várta létérdekeinek biztosítását és az „igazi" demokráciáról, a humanizmusról szőtt zavaros illúzióinak a valóraváltását. A német kispolgárságnak ez a rétege vallásos, de különösen az értelmiségi része már nem hisz a tételes vallásban. A modern technikai kultúra légkörében élő, bizonyos alapvető természettudományos ismeretekkel rendelkező kispolgári értelmiség már nem hisz a vallás primitív világképében és dogmáiban, életformája nehezen tűri a vallási kötöttségeket, ugyanakkor a vallásra, mint lelki vigaszra, erkölcsi útmutatóra és érzelmi élményre szüksége van. A tőkés országokban a vallás talaja ma is a létbizonytalanság, az ismeretlen társadalmi hatalmaktól való függés és félelem, amelyet ez a réteg is érez. A vallásra, mint a polgári társadalom létének tudati tükröződésére ma is változatlanul érvényes Engels klasszikus megfogalmazása: „. . . az embereken a mai polgári társadalomban az önmaguk által teremtett gazdasági viszonyok, az önmaguk által termelt termelési eszközök idegen hatalomként uralkodnak. A vallási visszatükrözés folyamatának tényleges alapja tehát továbbra is fennáll és vele maga a vallási visszatükrözés is." A vallásos ideológia a mai polgári társadalomban is – Marx szavaival – ennek a társadalomnak „általános vigasztaló és igazoló alapja".

Az egzisztencialista filozófia a mai polgári társadalomban valláspótlék is lehet, és Jaspers filozófiája egyúttal azoknak is megfelel, akiknek Nietzsche, Ortega és Le Bon jelentette a filozófiát és most hasonló filozófiai atmoszférát igényelnek korszerűbb formában.

Olvasói a szentimentális, de dogmákhoz lazán kötött vallásosság mellett egy absztrakt nyugati szabadságeszme utáni

nosztalgiát is találnak írásaiban, mindezt divatos egzisztencialista frazeológiában és motívumokkal. Valószínűleg ez az egyik oka Jaspers népszerűségének és a díszes emlékalbumoknak, „Festschrift"-eknek, amelyeket tiszteletére Nyugat-Németországban kiadnak. Az USA könyvkiadói is igyekeznek népszerűsíteni Jasperst, akit a „huszadik század legjelentősebb filozófusai" közé sorolnak.

*

Mielőtt Jaspers filozófiai nézeteinek elemzésére rátérnénk, meg kell állapítanunk, hogy az egzisztencialista filozófia egyes válfajai között jelentősek az eltérések. Elgondolkoztató, hányféle változata van az egzisztencializmusnak – gondoljunk az említetteken kívül Heideggerre, vagy az olasz egzisztencialistákra. Hogyan bír el egy filozófia olyan mértékű világnézeti és politikai szétszóródást, hogy egyesek az irányzatok közötti különbségeket hangsúlyozva egzisztencialista filozófiákról beszélnek? Erre a magyarázatot, mint már utaltunk rá, talán elsősorban abban kereshetnénk, hogy a társadalmi talaj, amelyen a modern egzisztencializmus létrejött sem volt homogén és azóta is állandó földrengések bomlasztják. Másrészt maga az egzisztencialista filozófia, jellegénél fogva is lehetővé tesz bizonyos ingadozást az objektív és szubjektív idealizmus, metafizikus és dialektikus szemléletmód, és az irracionalizmus és racionalizmus között. Az egyes egzisztencialista irányzatok különösségei ellenére – véleményünk szerint – az egzisztencializmus egyazon filozófia, amelyen belül az eltérések viszonylagosak. Ez a viszonylagosság a vallásos egzisztencialisták istenhite és az ateista egzisztencialisták istentagadása közötti ellentétre is vonatkozik. Sartre szerint az „egzisztencialista úgy véli, nagyon kínos, hogy isten nem létezik," és ez a megállapítás inkább bizonyos hiányérzetet fejez ki, nem azt, hogy az egzisztencialista filozófiának eleve nincsen szüksége istenre.

Az egzisztencializmus egyes válfajai között lényeges közös vonásokat találunk, amelyek minden egzisztencialista irányzatra, tehát a Jaspersére is jellemzőek. Az egzisztencializmus – szélesebb értelemben – dekadens burzsoá filozófiai irányzat, és mint ilyen, a hanyatló polgárság világszemléletének kifejezője direkt vagy indirekt módon, nyíltan vagy burkoltabb formában. Minden egzisztencialista irányzat annak a légkörnek, életérzésnek a tolmácsolója, amely a dekadens polgárságra jellemző. Mint ilyen, leszűkíti a filozófia tárgyát, és minthogy az objektív valóságot tagadja és objektív lételméletet nem adhat, a polgárság filozófiai szükségleteinek megfelelően etikában oldódik fel. Minden egzisztencialista filozófiában az „egzisztencia" fogalom végső soron az elszigetelt szubjektumot jelenti, amely saját énjének határait nem, vagy nehezen törheti át. Az egzisztencialista filozófia „lét" fogalma leszűkített szubjektív lét. Ennek a szubjektíven értelmezett létnek a determinánsai végső soron megismerhetetlenek. Minden egzisztencialista filozófia irracionalizmussal telített. Titokzatos hatalmak hatnak az ember életében, az ember bele van dobva a semmibe (Heidegger), vagy a saját szabadságába (Sartre) vagy végső soron a megismerhetetlen transzcendencia dönt sorsa felől (Jaspers). Minden egzisztencialista filozófia a polgári lét bizonytalanságát általános emberi létbizonytalansággá nagyítja fel. Ilyen általános emberi sajátosságnak tünteti fel a tőkés társadalom atomizáltságából eredő magányt és ugyanebben a társadalomban az emberek egymáshoz való viszonyára jellemző közönyösséget. A szubjektivitásba zárt egyén az egzisztencialista filozófiában magányos és más emberektől elszigetelt, mert nem találja istent (Kierkegaard), mert emberek közönyös tömege veszi körül (Heidegger), avagy mert számíthat ugyan emberek bizonyos csoportjaira, de nem számíthat az egyes egyénekre, mert az emberek akarata szabad (Sartre), vagy mert hiába társul, épít ki kapcsolatot más emberekkel, akkor is magányos marad (Jaspers).

Minden egzisztencialista filozófia légkörére jellemző a félelem, az „aggodalom", amelyet az ember vagy megpróbál leküzdeni (Sartre), vagy amely leküzdhetetlen (Heidegger) vagy csak a vallásban oldódik fel valamennyire (Jaspers). Az egzisztencialista filozófia tagadja a társadalom objektív törvényeit és az ember determináltságát konkrét történelmi–társadalmi körülmények által. (Ez utóbbi tekintetben Sartre némileg kivétel.)

Az egzisztencialista filozófiáról általában és különösen annak Jaspers által képviselt válfajáról is elmondhatjuk azt a klasszikus jellemzést, amelyet Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus" című művében az idealista filozófiáról adott. „Az idealizmus csak kifinomult, fortélyosabb formája a fideizmusnak, amely állig fel van fegyverezve, hatalmas szervezetekkel rendelkezik, és ma is szívós kitartással hat a tömegekre, a filozófiai gondolat legcsekélyebb ingadozását is kiaknázva."

Az egzisztencializmus jelentős burzsoá filozófiai irányzattá Franciaországon és Olaszországon kívül Németországban vált. Az egzisztencialista filozófián belül mindenekelőtt német és francia egzisztencializmusról beszélünk. Ez a megkülönböztetés nemcsak nyelvi alapon történik, hanem az irányzatok francia vagy német filozófiai hagyományainak és az illető ország szellemi életében betöltött funkciójának figyelembevételével.

Az egzisztencialista filozófia Németországban már az 1920-as években virágzásnak indult, virágzásának tetőfokát 1930 körül érte el Jaspers mellett Heidegger filozófiájában, és a hitleri fasizmus évei sem szorították vissza. Heidegger maga tevékenyen részt vett a fasizmus ideológiai alátámasztásában. Az a mély pesszimizmus, amely Heidegger filozófiáját áthatja, beillett a német fasizmus eszmekörébe, hasonlóan Nietzsche hősi pesszimizmusához, bár Heidegger filozófiája a Nietzschéével ellentétben passzivitásra nevel. A hitleri fa-

sizmus éveiben olyan egzisztencialista filozófusok is felbukkantak, mint Otto Friedrich Bollnow, aki A hangulatok lényege című könyvében Heidegger pesszimista terminológiáját optimistára váltotta át. Míg Heidegger aggodalomról, unalomról beszél, addig Bollnow a boldogságot és örömet jelöli meg a lét alapvető kategóriájaként, bár megtartja Heidegger filozófiai rendszerének szerkezetét. Otto Friedrich Bollnow ezt a könyvét – mint erre Georg Mende, a jenai egyetem filozófiai professzora, rámutat – 1941-ben jelentette meg, abban az évben, amikor a hitleri fasizmus megfújta a győzelmi harsonákat. Ennek az egyébként jelentéktelen filozófusnak a példája is bizonyítja, hogy az egzisztencializmus alkalmazkodóan változtatva kifejezési formáit, képes a burzsoázia legkülönbözőbb politikai-világnézeti igényeinek a kielégítésére.

Az egzisztencialista filozófia Németországban 1945 után újabb lendületet kapott, elsősorban a beáramló divatos francia egzisztencializmus hatására. Franciaországban az ellenállás idején az egzisztencialista filozófiának, amennyiben a fasiszta ideológiával szembekerült, haladó szerepe is volt. A heideggeri kategóriákkal ellentétben a Sartre-féle francia egzisztencializmusban nagy szerepet játszik a „szabadság" kategóriája. Ez a „szabadság", még ha csupán lelkiismereti szabadságot és a választás szabadságát jelenti is, adott körülmények között haladó gondolat volt, mint ezt Lukács György már 1947-ben mélyrehatóan elemezte.

A felszabadulás utáni Németországban az egzisztencializmus demokratikus filozófiai irányzatként lett ismert. Az NDK-ban a kommunista filozófusok, a felszabadulást követően rámutattak a német egzisztencializmus reakciós lényegére, és ma is szigorúan bírálják elsősorban Heidegger és Jaspers nézeteit. Nyugat-Németországban azonban könnyedén rehabilitálta magát a náci Heidegger, Jaspers pedig a demokrácia és humanizmus konzekvens, üldözést szenvedett képviselőjeként lépett fel.

Filozófiai nézeteinek megértéséhez érdemes röviden áttekintenünk Jaspers életútját.

Karl Jaspers 1883-ban született Észak-Németországban, protestáns polgári családból. Apja ügyvéd, majd bankigazgató volt. Jaspers az orvosi pályát választja és egyetemi tanulmányai befejeztével pszichiaterként dolgozik a heidelbergi ideggyógyászati klinikán. Érdeklődése a pszichiátrián belül is inkább elméleti, mint gyakorlati, az ideggyógyászat pszichológiai, nem gyógyászati oldala vonzza. Első könyve a a „Pszichopatológia" címet viseli. Jaspers filozófiai önéletrajzában megemlíti, hogy ebben az időben, az első világháborút megelőző években, már sokat foglalkozik filozófiával is, mindenekelőtt Nietzschével, Husserllel és Dilthey-vel. Az irracionalista szubjektív idealizmus vonzza, de ezen belül egyelőre egyik filozófiai irányzathoz sem csatlakozik. Filozófiai önéletrajzában hivatkozik egy világnézeti vitára, amelyet asszisztens kollégájával folytatott, aki őt a vita hevében relativistának, meggyőződés nélküli nihilistának nevezte, és figyelmeztette, hogy átfogó elmélet nélkül nincsen tudomány. Ezeknek a megjegyzéseknek nagy része vonatkoztatható a későbbi Jaspersre is, aki az egzisztencializmuson belül is következetlen és eklektikus maradt. Ebben az időben azonban, amikor az említett vita lezajlott, Jaspers, mint ez önéletrajzából kitűnik, inkább arra törekszik, hogy egyetemi katedrát kapjon, minthogy filozófiai nézetei kiforrjanak. 1913-ban a heidelbergi egyetem filozófiai fakultásán lesz a pszichológia előadója. A filozófia-tanszék vezetője az újkantiánus Windelband, később Rickert. Jaspers az első világháború éveiben írja első nagy sikerű könyvét a Világnézetek lélektanát, amelyben a filozófiai rendszerek és nézetek pszichológiai megalapozottságát mutatja ki. E könyvben foglaltakat maga Jaspers nem tartja filozófiának, mert, mint írja: „Ha valaki közvetlen választ vár arra a kérdésre, hogyan éljen, hiába keresi ebben a könyvben." „. . . A könyv csak magyarázatot és lehetőségeket ad ahhoz, hogy az ember önmagára eszméljen."

A Világnézetek lélektana ennek ellenére már tartalmazza Jaspers egyes, későbbi könyveiben részletesen kifejtett filozófiai nézeteit – éppen ezért vált az első világháború után a burzsoá értelmiség köreiben kedvelt olvasmánnyá. A pszichológia ekkor már divatos tudomány és a pszichologizálásnak Jaspers által alkalmazott módja is kiválóan teljesítette a burzsoá ideológiának azt a feladatát, hogy a világnézeti ellentétek társadalmi, osztályalapjáról elterelje a figyelmet. Rickertnek nem volt jó véleménye Jaspersről. Ez érthető, mert bár Rickert a polgári filozófia hanyatló szakaszának egyik képviselője volt, azok közé tartozott, akik a klasszikus német filozófia egyes pozitív vonásait igyekeztek megőrizni. Támogatóra talált viszont Jaspers Max Weberben, a szociológusban. Weber rokonszenvét Jaspersnek az a programja keltette fel, hogy ő, ellentétben az újkantiánusokkal és pozitivistákkal, a filozófiát nem a természettudományok módszerével kívánja művelni. Maga Jaspers is kísérletezett szociológiával, ennek egyik eredménye a Honvágy és bűnözés című írása. 1921-ben Jaspers már mint filozófus lép fel és a heidelbergi egyetem másik filozófiai katedrájára pályázik. Rickert ellenzi kinevezését, Jaspers azonban 1922-ben megkapta a katedrát. Ez a szinte véletlen tény, hogy az újkantiánus Rickert mellett a későbbi egzisztencialista Jaspers került Németország egyik legpatinásabb egyetemének filozófiai katedrájára, egyik mozzanata annak a folyamatnak, amelyen belül a polgári filozófia történetében az idealista racionalizmust a dekadens irracionalizmus váltja fel. Jaspers 1937-ig tanított a heidelbergi egyetemen. Az 1930-as években jelent meg egyik legismertebb és filozófiája osztályalapjait tekintve legjellemzőbb könyve: A kor szellemi helyzete; főműve a Filozófia, valamint tanulmányai Descartes-ról és Nietzschéről. Katedrájáról a fasiszták mozdították el, de már 1933-tól nem vehetett részt az egyetem irányításában. A német fasizmus elsősorban családi kapcsolatai, zsidó származású felesége és rokonsága miatt állította félre. Jaspers számára szubjektíve kétségtelenül

ellenszenves volt a fasizmus hitleri válfaja, ellenszenvét fokozta, hogy katedrájától megfosztották, s hogy feleségének élete veszélyben forgott. Ez a szembenállás a nácizmussal azonban politikai és filozófusi magatartásában kevés konkrét megnyilatkozást eredményezett. Önéletrajzában megemlíti, hogy egy alkalommal fellépett egyetemén a reakciós ifjúsági szervezetek ellen azzal a váddal, hogy elvonják az ifjúságot a tanulástól. De ugyanakkor bevallja, hogy ebben a fellépésében is az a fajta antipátia nyilvánult meg, amelyet általában minden fegyelemmel és kötöttséggel szemben érez. Jaspers a fasiszta sovinizmussal is szembekerült mint kozmopolita európéer. „Nyugati és nem német egyetem vagyunk" – idézi önéletrajzában egyik kijelentését. Jaspers a hitleri fasizmus és a második világháború éveiben viszonylag konszolidált körülmények között élt és dolgozott. Érdeméül tudták be, hogy ismert Nietzsche-kutató és rajongó. Ezekben az években írta terjedelmes könyvét az „Igazságról".

A hitleri fasizmus leverése után Jaspers visszakapta heidelbergi egyetemi katedráját, majd a heidelbergi Tudományos Akadémia tagjává választották. Már 1945-ben – mint önéletrajzából is tudjuk – szoros barátságot kötött amerikai katonai vezetőkkel, akik gyakran kérték tanácsát politikai-ideológiai kérdésekben. Egy ízben Jaspers kultuszminiszterré való kinevezése is felvetődött. 1938-ban a bázeli egyetem filozófiatanszékére kapott meghívást.

Jaspers 1948-cal kezdődő korszakát aktív politizálás, egyértelműbb és vulgárisabb fideizmus, filozófiájának exoterikus kidolgozása és népszerűsítése jellemzi — ebben tevékeny szerepet vállaltak amerikai könyvkiadók. Jelentősebb könyvei: A filozófiai hit – filozófiájának a valláshoz való viszonyát tárgyalja, Bevezetés a filozófiába – Jaspers filozófiai rendszerének ismertetése népszerű rövid formában. A történelem eredete és célja – történet- és társadalomfilozófiáját tartalmazza. Az atombomba és az ember jövője című könyvét Jaspers 1956-ban tartott politikai tárgyú előadásai alapján írta,

társadalomfilozófiai nézeteit is kifejti benne. Társadalomfilozófiáját egyébként még az 1931-ben kiadott: A kor szellemi helyzete című könyvében alapozta meg.

Filozófiájának hatása elsősorban Nyugat-Németországban jelentős. Az egzisztencialista filozófiának több egyetemen vannak képviselői, és hatásuk nemcsak erre a körre és a polgári értelmiségre szorítkozik. Maga Jaspers sem katedra-filozófus. Népszerű könyvekkel, cikkekkel, gyakori rádió-előadásokkal lép a nagyközönség elé, és a dekadens burzsoá filozófiát és vallásos világnézetet egységben és népszerű stílusban propagálja. Az NDK marxista filozófusai Jasperst mint burzsoá filozófust és imperialista-barát politikust egyaránt leplezték le az utóbbi évek során.

Az NDK-ban a hangsúly érthető okokból a leleplezésen van és nem az elemzésen. Jaspers filozófiájának negatív politikai hatásával mindenekelőtt az NDK ideológusainak kell megküzdeniök. Kevés figyelmet fordítanak tehát arra, hogy Jaspers felvet-e olyan problémákat, amelyek korunk élő, aktuális filozófiai kérdései.

Karl Jaspers a mai burzsoá filozófia viszonylatában sem eredeti gondolkodó. Eklektikus és epigon, filozófiai forrásai egyben filozófiai rendszerének összetevői. Írásaiban a sztoicizmus és a keresztény vallás tanításaitól kezdve Kant, Nietzsche, Le Bon, Heidegger stb. gondolatai egyaránt fellelhetők, az egyes nézetek arányait és adagolását pedig Jaspers politikai érdekeltségei határozzák meg. – Jaspers filozófiai forrásai közül ezúttal részletesebben csak az egzisztencializmuson belüli főbb forrásaira térünk ki, Kierkegaardra, Heideggerre és az egzisztencializmus irányzatán kívül Max Weberre.

Sören Kierkegaard (1813–1855) dán filozófus az egzisztencializmus „atyja". Művei akkor kerültek az érdeklődés központjába, amikor az egzisztencializmus későbbi képviselői Kierkegaardot mint elődjüket és előfutárukat kezdték emle-

getni. Kierkegaardnál jelennek meg először az egzisztencialista filozófia olyan sajátos kategóriái, mint a szubjektivitásba zárt és megismerhetetlen „egzisztencia", az ugyancsak megismerhetetlen isten, az emberi létet átható félelem és létbizonytalanság, valamint az ember alapvető magányossága.

Kierkegaardra a modern burzsoá filozófia irracionalista szemléletmódja jellemző. A tudománnyal szemben a hitet helyezi előtérbe, a racionális megismeréssel szemben az intuitív átélést. Az ismeretek – szerinte – nem vezetnek ki azokból a kétségekből, amelyek Descartes óta eltöltik az embert, ezekből csak a hit segítségével juthat ki, és isten sem lehet tudás tárgya. Kierkegaard szerint a keresztény vallás mint hit, hivatalos formájában nem alkalmas arra, hogy az embert megmentse, kivezesse a létbizonytalanságból. A keresztény vallás, állapítja meg Kierkegaard, az emberi élet külsődlegességeire épül, míg az igazi hit az ember lelkivilágára.

Szerinte nincsen kereszténység, csak „kereszténnyé levés" és filozófiájának célja az igazi kereszténnyé válás útját kijelölni.

Kierkegaard úgy véli, hogy a hit kimentheti az embert abból az állandó félelemből és létbizonytalanságból, amely létét betölti. Ezt a félelmet, „aggodalmat", létbizonytalanságot és magányt az idézte elő, hogy a bűnbeeséssel megszűnt az ember közvetlen kapcsolata istennel, az ember reménytelen távolságba került istentől, aki az embert magára hagyta. Ez az isten-felfogás is Kierkegaard filozófiájának szélsőséges szubjektivizmusából ered.

Az ember életét eltöltő félelem, aggodalom azonban Kierkegaard szerint nemcsak a bűn, hanem az ártatlanság velejárója is. Az aggodalom, amely nála nemcsak a bűnből, hanem az ártatlanságból is következik, nem valamitől való félelem, hanem az emberi lét szükségszerű tartozéka, mint ezt a későbbi egzisztencialisták egyértelműbben megfogalmazzák.

Kierkegaard a valláshoz hasonlóan „külső"-ből „belső"-vé akarja tenni az etikát is. Az etika szerinte elválaszthatatlan az „egzisztenciá"-tól. A valóságot az ember nem a cselekvés-

ben, hanem belső, lelki történésekben éli át: „A valóság nem külső cselekvés, hanem belső folyamat, amelyben az individuum lehetőségeit valóra váltja, magát az elgondolttal azonosítja, hogy benne létezzen. Ez a cselekvés" (Handlung).

A valóság értelmezése is már a polgári filozófia dekadenciájának a tünete. A mai burzsoá filozófia elfordul a társadalmi valóságtól, és ez a valóság objektív voltának tagadásában is megnyilvánul. Az egzisztencialista Kierkegaard és követői számára a valóság nem azokat a tárgyakat, jelenségeket, embereket jelenti, amelyekkel kapcsolatba kerülünk, amelyekre cselekedeteinkkel hatást gyakorolunk, hanem csak ezek vetületét, szubjektív lelki történésekben. A befelé fordulás mint magatartásbeli passzivitás pedig jellemző a német egzisztencializmus etikájára.

Kierkegaard történelemfelfogása is a későbbi egzisztencialista koncepciót vetíti előre. Mint szubjektív idealista filozófus tagadja a történelem objektív fejlődéstörvényeit, és a történelemben az egyéni cselekedeteknek, törekvéseknek tulajdonít döntő szerepet. Irracionalista módon értelmezi a történelmi újat, ez szerinte megmagyarázhatatlan és titokzatos hirtelenséggel lép fel.

Az egzisztencializmuson belül Jaspers koncepcióban legtöbbet és legtudatosabban Kierkegaardtól vesz át. Filozófiájának a valláshoz való viszonya, az egzisztencia és az istenfogalmak értelmezése, a filozófia céljának meghatározása, amely Jaspers szerint az, hogy „az egzisztencia megértse önönmagát", elmélete a „belső cselekvések"-ről, mind kierkegaardi gondolatok. Jaspers azonban a félelem és magány ellenszeréül nemcsak a hitet, hanem az ún. „kommunikáció"-t, az embernek más emberekkel való társulását is ajánlja, tehát kísérletet tesz a magány társadalmi szférában való áttörésére.

Jaspers az egzisztencializmus irányzatán belül mint vallásos egzisztencialista Kierkegaardhoz, mint modern egzisztencialista Heideggerhez kapcsolódik. Heidegger és Jaspers kortársak, de Heidegger alkotta meg elsőként a modern eg-

zisztencializmus rendszerét és terminológiáját, amelyből az összes többi mai egzisztencialista filozófus merített, Sartre-t is beleértve. Legkevésbé Jaspers vonhatta ki magát Heidegger hatása alól, bár ő maga úgy tünteti fel filozófiáját, mint amely a Heideggerétől függetlenül jött létre. Jaspers filozófiai forrásai és ihletői közül mégis legdöntőbb Heidegger, akivel ezért is részletesebben kell foglalkoznunk.

Martin Heidegger 1889-ben született Messkirchben, mint az ottani katolikus egyházfi gyermeke. Tanulmányait jezsuitáknál kezdte. A katolikus vallás eszmeköre maradandó hatást gyakorolt Heideggerre – mint ezt kritikusai különböző aspektusokból megállapítják. Heidegger élete nagy részét Freiburgban töltötte, mint az egyetem tanára és rektora. 1933-tól tevékeny részt vett a hitleri fasizmus ideológiai alátámasztásában és demonstratív módon állt ki mint rektor is a „Führer" mellett. Ezért 1945-ben a felszabadító szövetséges csapatok elmozdították egyetemi tisztségéből. Ma a „magányos óriás"-t játssza, igyekszik bagatellizálni a fasiszta időkben vállalt szerepét és megkerüli a nyílt politikai kérdéseket.

Könyvei nehezen olvashatók, mert nemcsak eredetieskedő terminológiát, hanem teljesen új nyelvezetet konstruált filozófiája számára. Újabb írásaiban már végletessé válik ez a filozófiai nyelvezet, a német nyelvhez kötött szójátékokba torkollik. Ezek a szójátékok öncélúnak tűnnek, de legtöbbször eszközül szolgálnak Heidegger gondolatmenetéhez, sokszor találó problémafelvetéseihez, és abszurd következtetéseihez. Nyelvezete a német olvasók számára is nehezíti megértését.

Filozófiája ennek ellenére társadalmilag hatékony és veszélyes, mert – mint erre Georg Mende rámutat – „a naiv polgárt eltéríti a tulajdonképpeni problémáktól, míg a tudatos polgárt imperialista-fasiszta (vagy imperialista-kozmopolita) elitté képezi". Részben erre az elit-magatartásra vezethető vissza Heideggernek az átlagolvasó számára nehezen élvezhető stílusa is. Heidegger – a fasiszta időkhöz ha-

sonlóan – napjainkban is egy értelmiségi arisztokrata réteg hangadója kíván lenni, bár ennél szélesebb rétegekre hatott már kezdetben is, az 1920-as években. Filozófiája is értelmiségi válságfilozófia, de különösen annak a válságnak a kifejezője, amelyet a német polgári értelmiség élt át az első, számára vesztes világháború után, s amely válság ezt a réteget a fasizmushoz vezette. Heiddegger filozófiája magas szinten és rafináltan propagálta a fasiszta ideológiát, annak sötét irracionalizmusát és embertelen romantikáját.

Heidegger filozófiájában – mint általában a mai polgári gondolkodóknál és különösen az egzisztencialistáknál – nehéz szétválasztani a hagyományos filozófiai problémaköröket. Lét- és ismeretelmélete, társadalomfilozófiája összekeverednek és mindent áthat irracionális szubjektív etikája. Nem egyértelműen szubjektív vagy objektív idealista. Elismeri ugyanis az emberen kívüli létet, amely a létező dolgok sokféleségében adott az ember számára. A „létező" – mint ezt a német terminológia érzékelteti is, „levés"-folyamat, amelybe az ember tragikusan bele van dobva, „amely őt sodorja, amelyen minden technika és kultúra alapján sem lehet soha úrrá".

Heidegger tehát a létezőt dialektikusan – és Hegelt is idézve – változásában, folyamatában ábrázolja. A dialektika azonban Heideggernél irracionálissá torzul. A létező mint folyamat kiszámíthatatlan sodrás, amelynek irányát, mozgását az ember nem mérheti fel.

Heidegger szerint az ember, aki sodródik, a rajta kívül létező dolgokkal mégis megkülönböztetheti magát ezektől. A megkülönböztetés módja: a lét megértése. Ez a létmegértés adja az ember kitüntetett létezési formáját, az ún. „ittlétet".

E gondolatmenetének racionális tartalma, hogy az ember mint öntudattal bíró lény, különbözik más létezőktől. Az ember öntudata, megismerő képessége azonban Heidegger szerint nem ismerteti meg vele a világot. Ennek oka magának a világnak, a létezőnek szétszórtsága. A létező, Heidegger-

nél tehát, részben ismeretlen irányú folyamat, részben szétható jelenségek halmaza.

Másképpen látja Heidegger az ember saját létezését. Ezt az ember megismerheti, mert önmaga valósítja meg önmagából. Heidegger a megismerés folyamatából kizárja a természet és társadalom megismerését, az önmegvalósításból pedig a társadalmi tudattartalmakat. Az egyéni létnek, az „ittlétnek" első feladata ugyanis szerinte, hogy „összeszedje" magát a köznapi létből, a tömeglétből, amelybe szétszóródott. Ezt a köznapi létet nevezi Heidegger egy lefordíthatatlan és maga kreálta szóval „das Man"-nak. A heideggeri filozófia embere elit tudatot alakít ki, saját belső tendenciáit kiteljesítve. „Legyél azzá, ami vagy" írja Heidegger. Pregnánsan fejezi ki a heideggeri önmegvalósítás elvének destruktív etikai tartalmát Dürrenmatt „A gyanú" című regényében. A regény egyik főszereplője, egy szadista orvos ezt az életfilozófiát fejti ki: „Értelmetlenség az anyagban hinni és ugyanakkor a humanizmusban, csak az anyagban és az Énben lehet hinni. Nincsen igazságosság, hogyan lehetne az anyag igazságos, csak a szabadság létezik . . . amelyet az embernek magának kell elvennie . . . Én mertem önmagam lenni és azonkívül semmi más, átadtam magam annak, ami engem szabaddá tesz, a gyilkolásnak és kínzásnak . . . mert ha egy másik embert megölök, mert ha kívül helyezem magam minden emberi renden, amely a mi gyengeségünket okozza, szabad leszek . . ."

Heidegger filozófiája mélyen pesszimista. Alapmotívuma a tragikum. A lét lényege szerinte a semmi. Ezt így fejezi ki: a lét annyi, mint beállítottság a semmibe. A „semmi", a nemlét fogalma nagy szerepet játszik Heideggernél, a léttel egyenértékű és realitással felruházott fogalom, nem valaminek a tagadása vagy hiánya. A semmi, a nemlét fogalma már hasonló értelmezésben Husserlnél bevonul a polgári filozófiába, és mindegyik egzisztencialista filozófusnál megtaláljuk a nemlétnek, a semminek reális létezőként való tételezését.

Ez a koncepció irracionalista spekuláció, bár – mint erre még visszatérünk – reális problémafelvetést is tartalmaz.

A marxista filozófia alapján azonban a „semmi" nem jelenthet mást, mint egy adott vonatkozásban valaminek a hiányát, vagy esetleg az objektíve létező világnak azt a részét, azokat a vonásait, amelyek még ismeretlenek számunkra az eddig megismerthez képest.

A semminek, mint lételméleti fogalomnak az eredete – Heideggernél a világszemléletében és etikájában domináló hangulat. Jellemző erre ez a gondolata: „Csak a szabad elszántság a halálra jelent közvetlen célt az ittlét számára." Heidegger filozófiája alkalmas volt a fasizmus halálhangulatának propagálására.

Az ittlétnek, az egyéni létnek célja tehát az önmaga megvalósításán kívül egyedül a halál. Ennek a kiúttalan egyéni létnek a légkörét fejezi ki az ugyancsak objektív létkategóriaként felfogott „aggodalom" és „gond". A gond leginkább az ember önmaga féltése. De a heideggeri létkategóriák közé tartozik az unalom is, amely szintén tárgy nélküli és „. . . minden tárgyat, embert s velük saját magunkat is sajátságos közömbösségbe sodor össze".

A közömbösség, közönyösség mint filozófiai kategória az emberek egymáshoz való viszonyát fejezi ki a heideggeri filozófia légkörében. Erre utal az úgynevezett „együtt-lét" fogalom is, amely tartalmilag azt jelenti, hogy az emberek együtt élnek ugyan, de csak egymás mellett és nem egymásért, hanem egymással szemben közönyösen. „Az egymásért valóság csak álarc, amely mögött az egymás ellen valóság rejtőzik."

Heidegger lételméletével szorosan összefügg időelmélete (lásd Lét és idő c. főművét). Az időt Husserlhez hasonlóan értelmezi és teljesen kiküszöböli az objektív idő fogalmát. „A jövő nem későbbi, mint a múlt, ez pedig nem korábbi, mint a jelen", a „lét pedig időtlen". Lételméletének hatása döntő az egzisztencialista történetfilozófiára.

Heidegger filozófiai irracionalizmusát ismeretelmélete is

tükrözi. Heidegger ismeretelmélete kiindulópontjaként Kant filozófiájára hivatkozik Kant és a metafizika problémája című könyvében. Kant az emberi megismerés korlátairól beszél. Heidegger szerint az emberi megismerés belső jellegzetessége a tökéletlenség. Az ember gondolkodni kényszerül – mondja –, holott a dolgok teremtése és szemlélése az abszolút és magasrendű, lényegre vonatkozó megismerés. Ezzel szemben az értelmes megismerés, az értelem tárgya csak a látszat. A tudományos megismerés is csak a látszatot ragadja meg. Heidegger mind a tudományokkal, mind a technikával szemben tartózkodó, bizalmatlan.

Arisztokratikus pesszimizmussal reagál korunk fontos kérdésére: az ember és technika viszonyára. A technika erői – szerinte – kikerültek az ember hatásköréből, és az ember védtelen a technika erőivel szemben. Heidegger kissé úgy ítéli meg az ember vonatkozásában a modern technikát, miként Schoppenhauer a természet és ösztönök vak erőit. Csakhogy az ember kiszolgáltatottsága a technikának még tragikusabb, hiszen a technika az ember terméke, tőle „idegenedett el". Heidegger újabb írásaiban rámutat erre az elidegenedésre, és ezt nem a gépek démonivá válásából, hanem az ember és a modern technika viszonyából vezeti le. Ez a viszony, amelyben az ember mint „megrendelő", „Besteller", mint a technika létrehozója és irányítója szerepel, azt a látszatot kelti, mintha a technika eszköz lenne az ember kezében. Holott afölött, amivé a technika lesz, az ember nem rendelkezik, és valójában az ember kerül a technika hatalmába.

Heidegger az ember és a technika viszonyából kikapcsolja a társadalmi és a politikai viszonyokat. Éppen ezért – hangoztatja – mellékes kérdés számára az atomenergia felhasználása békés vagy háborús célokra. A béke ügyét sem tartja korunk legégetőbb kérdésének, mert úgy véli, a technika erői béke esetén is az ember fölé nőnek. Az egyedül lehetséges helyes magatartás a technika erőivel szemben „egy higgadt felülemelkedettség" és a felismerő gondolkodás, amely ráéb-

reszti az embert arra a veszélyre, amelyet az ember és technika elleplezett viszonya rejt magában. Ebben a veszélyben maga a lét (Sein) jelentkezik, és rádöbbentheti az embert a saját lényegére. Tehát a megoldás az ember és a technika problematikus viszonyára Heidegger szerint nem a társadalmi szférában jön létre, hanem egy befelé forduló magatartás és irracionális megismerési aktus keretében. Heidegger filozófiájára, különösen az utóbbi években az jellemző, hogy kétségtelenül szellemes és magas színvonalú, de sokszor mellébeszélésként hat. A filozófia feladata szerinte, mint ezt újabb könyveiben kifejti: nem elsősorban a kérdések megoldása, hanem csupán azoknak felvetése. Az igazi filozófia szerinte mindig is ezt tette: „A kérdezés a gondolkodás jámborsága." Heidegger a görögökre hivatkozik, elsősorban Szókratészre. Döntő különbség van azonban a heideggeri kérdezés és a szókratészi között. Szókratész azért kérdezett, hogy gondolatot ébresszen és bizonyos megoldás felé terelje a gondolatokat. Heidegger meg akar rekedni a kérdéseknél. Ennek a heideggeri módszernek is az a gyökere, hogy nem látva a válságból kivezető utat, magát a válságot, a kérdések nyitottságát tekinti véglegesnek.

Jaspers filozófiai rendszere elválaszthatatlan a Heideggerétől, bár légkörére jellemző, hogy Jaspers Heidegger arisztokratikus pesszimizmusát nyárspolgári és vallásos optimizmussal enyhíti. Ennek megfelelően Jaspers terminológiája, stílusa is világosabb, ugyanakkor sekélyesebb Heideggerénél.

Jaspers lételmélete, középpontjában az egzisztencia belső, szemléleti úton való megvilágosodása gondolatával, irracionalista, a szaktudományokat lebecsülő ismeretelmélete, lényegét tekintve fatalista etikája, az idő objektív voltát és ezzel kapcsolatban a társadalmi valóság objektív törvényszerűségeit tagadó történelemszemlélete és technikaellenessége Heideggerre utal.

A modern egzisztencializmus vallásos vonalán belül Jaspershez legközelebb áll a francia Gabriel Marcel, író és filo-

zófus. Marcel filozófiájának alapgondolata, hogy csak a kereszténység ad lehetőséget arra, hogy az ember áttörje az „ittlét"-et, amelyet értelmetlennek tart és pesszimisztikusan szemlél.

Az egzisztencializmus irányzatán kívül ismeretes Max Weber befolyása Jaspers filozófiájára.

Max Weber (1864–1920) szociológus és közgazdász volt, társadalomfilozófiájára leginkább a szellemtörténeti irányzat hatott, ennek jegyében dolgozta ki az úgynevezett „ideáltípusok" elméletét. Az ideáltípusok Weber szerint társadalmi jelenségek, intézmények és nézetek „logikailag tökéletes" eszméi, „ideái". Weber szociológiáját megértő szociológiának nevezi, megkülönböztetésül a társadalmi jelenségeket csak regisztráló szociológiától. Weber nem akar megrekedni a társadalmi jelenségek puszta leírásánál, ideáltipológiájával is a különböző társadalmi rendszerek belső logikájára, törvényszerűségeire akart rámutatni. Elmélete azonban, amely változatlan, több társadalmi formán át érvényes eszmerendszereket feltételez, amelyeket egy-egy adott kor eszméi csak megközelítenek, egyúttal idealista spekulációkhoz vezeti.

Weber társadalomfilozófiája a materialista történetfelfogásból vesz át gondolatokat. Elismeri a kapcsolatot, a kölcsönhatást a társadalom gazdasági szerkezete és eszméi között. Ilyen szempontból figyelemre méltó Gazdaság és társadalom című könyve. Weber azonban a társadalom gazdasági szerkezete és eszméi közötti kapcsolatban az eszmei tényezőt tartja elsődleges meghatározónak. Egyik ismert könyvében – amelynek címe A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme – a protestáns vallási etika és a kapitalizmus gazdasági rendszere közötti kölcsönhatást vizsgálja. Weber szerint a modern kapitalizmus szellemének sajátosságai a protestáns etikában jelennek meg először. A protestáns etika – fejti ki Weber – az élet gyakorlati oldala felé fordul, azt követeli, hogy az ember a munkájának, hivatásának éljen, és a kato-

licizmussal ellentétben nem „világon kívüli", hanem „világon belül" maradó aszkézist propagál. Úgy véli, hogy a protestáns vallási etika, a protestantizmus szelleme alakítja ki a gazdasági tevékenységnek azokat a módjait, amelyeknek eredményeképpen megjelenik például a nagyipari vállalkozó és a bérmunkás.

Weber szerint tehát a protestáns vallásnak elsődleges szerepe van a tőkés termelési viszonyok kialakításában és nem – mint az a valóságban történt – már kialakult kapitalista viszonyok eszmei igénye és vallási tükröződéseként jött létre.

Jaspers, Max Weber hatására maga is, mint életrajzában említettük, kísérletezik szociológiával. Weber ideáltípus-elméletéhez hasonlóan dolgozza ki Jaspers az ún. megértő pszichológia alapelveiként a maga pszichológiai ideáltípus-elméletét a Világnézetek lélektana című könyvében.

Weber kétségtelenül hatással volt Jaspersre, de nem olyan átfogó módon, mint azt maga Jaspers hangoztatja, vagy például egyik polgári kritikusa: aki költői túlzással Szókratész és Platón viszonyához hasonlítja Weber és Jaspers kapcsolatát.

A Weber-féle társadalomfilozófiai koncepcióból leginkább a vallásnak mint kiemelt ideológiának a szerepe ragadta meg Jasperst.

II. JASPERS TUDOMÁNYELLENES »FILOZÓFIAI HITE«

Jaspers filozófiai rendszerére jellemző a filozófia tárgyáról vallott felfogása. A filozófiai gondolkodásmód szerinte döntően különbözik a tudományostól. A filozófia – állítja – nem rendelkezik a tudományos bizonyítás eszközeivel, és nincsenek általános érvényű eredményei.

„A tudományokban hivő ember számára – írja – az a legkellemetlenebb, hogy a filozófiának egyáltalán nincsenek

olyan általános érvényű eredményei, amelyeket tudni és ezáltal birtokolni lehet. Míg a tudományok a saját területükön kényszerítően biztos és általánosan elfogadott eredményekhez jutottak, addig a filozófia ezt évezredes erőfeszítései ellenére sem érte el. Tagadhatatlan, hogy a filozófiában nincsen meg a végérvényesen megismert egyértelműség. Az pedig, amit alapos indokok miatt mindenki elismer és ezáltal tudományos ismeretté vált, nem filozófia többé, hanem az ismeretek meghatározott területére tartozik."

A filozófia és a szaktudományok viszonya a XIX. század második felében új megvilágításba került. Addig, amíg a filozófiának gyámkodnia kellett az elméleti önállóságra még alkalmatlan szaktudományokon, egyértelmű volt ez a viszony. A filozófia volt a tudományok tudománya, más tudományok elméleti kérdéseit kellett megoldania, vagy a megoldást spekulációval pótolnia. Különösen egyértelmű volt a filozófia és az ismeretek ama területeinek a viszonya, amelyek részben vagy egészen még a filozófiához tartoztak (lélektan, szociológia). A természettudományos elméletek önállósulása és a „filozófiai" tudományok differenciálódása leszűkítette egy vonatkozásban a filozófia tárgyát, és problematikussá tette a szaktudományokhoz való viszonyát. Engels is feltette a kérdést, hogy mi marad meg majd a filozófiából és azt válaszolta, hogy a formális logika és dialektika.

Úgy véljük, hogy a tudományok forrongásának mai időszakában nem adhatunk végérvényes választ sem a filozófia és a szaktudományok viszonyának, sem a filozófia tárgya alakulásának kérdésére. Kétségtelen, hogy a filozófia tárgya szűkül a szaktudományok és a filozófiai tudományok további differenciálódásával, de az is biztos, hogy egyre több határkérdés és „komplex", vagyis több tudományt érintő probléma jelenik meg, amelyek filozófiai interpretálást és elemzést kívánnak akkor is, ha megoldásuk a szaktudományokra, vagy magára a gyakorlatra vár.

Korunk tudományára jellemző egyébként az is, amit Jas-

pers ugyancsak nem vesz figyelembe, hogy sok szaktudományos eredmény, ami régebben „kényszerítően biztos"-nak látszott, most esetlegessé vált, és a természettudományos egzaktság új, kevésbé merev és egyáltalán nem metafizikus értelmet nyert. A társadalomtudományok és a filozófia területén viszont a régieknél egzaktabb módszereket alkalmaznak. A marxista társadalomtudomány és filozófia a társadalmi-politikai gyakorlaton is leméri igazságtartalmát.

Valóban meglevő különbség a filozófia és a szaktudományok között, hogy a filozófiai vizsgálódás a világot mint egészet veszi célba, a szaktudományok ugyanennek a világnak egyes területeire, oldalaira, vonatkozásaira irányulnak.

Jaspers erre a különbségre utal is, de olyan konzekvenciákkal, amelyekkel azt akarja igazolni, hogy a filozófia nem tudomány, és ugyanakkor a szaktudományok értékét is igyekszik csökkenteni. Ehhez a gondolatmenethez tudnunk kell – és erre még lesz alkalmunk visszatérni –, hogy Jaspers tagadja a világnak mint egésznek a létét. A világ nála éppen úgy, mint Heideggernél, széthulló jelenségek összessége, éppen ezért a világra mint egészre irányuló megismerés sem lehetséges, a világ mint egész csak szubjektív hit tárgya lehet. „Különbséget kell tennünk – írja – a tényekre vonatkozó és a hiten alapuló megismerés között." A tényeken alapuló megismerést szerinte a szaktudományok nyújtják, a hiten alapulót a filozófia. A filozófiát tehát kivonja a tudomány fogalomköréből, a szaktudományokat pedig részismeretek halmazává degradálja.

Jaspers már pályája kezdetén abban látta a filozófia lényegét, hogy az nem tudomány, és maga is ilyen filozófia megalkotását tűzte ki célul. „Egészében azt hangsúlyoztam – írja Rickerttel kapcsolatban filozófiai önéletrajzában –, hogy az ő (ti. Rickert) filozófiája, mint egyébként az összes többi, sohasem talált általános, a tudománynak kijáró elismerésre. Ugyanakkor olyan filozófia eszméjét fejtettem ki, amely egészen más, mint a tudományok. Ennek a filozófiának olyan

igazság-igényt kell kielégítenie, amelyet a tudomány nem ismer, olyan felelősségen kell alapulnia, amely a tudomány számára idegen, olyat kell nyújtania, ami valamennyi tudomány számára elérhetetlen."

Jaspers tehát a saját filozófiáját sem tartja tudománynak, de ennél többnek, tudomány felettinek.

A filozófia nem tudomány voltát bizonyítja szerinte az is, hogy a filozófiában – mint állítja – a szaktudományokkal szemben nincs fejlődés: „A filozófiai gondolkodásban, ellentétben a tudományossal, nem találhatjuk meg a fejlődés folyamatának jellemző vonásait. Kétségtelenül túljutottunk Hippokratészen, a görög orvoson, de nemigen mondhatjuk, hogy elhagytuk Platónt. Egyedül a tudományos ismeretanyagban jutottunk messzebbre. Magában a filozofálásban talán Platónt sem közelítettük meg."

A filozófia fejlődése kétségtelenül különbözik a szaktudományokétól, mindenekelőtt a termeléssel közvetlen kapcsolatban levő tudományokétól. Bár, ha a fejlődésen egyenes vonalú felfelé ívelést értünk – Jaspers erre gondol – és valamely természettudomány fejlődését vesszük tipikusnak, még itt is találunk visszaeséseket. A filozófia fejlődése valóban bonyolult folyamat, mert a filozófia maga is a társadalmi tudat legbonyolultabb formája, amelyet adott koron belül is, osztály- és politikai viszonyokon kívül az adott kor tudománya és más tudatformái determinálnak. Ugyanazon társadalomban, ugyanazon időszakban haladó, tudományos és regresszív, tudománytalan filozófiákat alkothattak meg. Nem közömbös egyes filozófiák értékelésekor megalkotójuk egyénisége, az egyes filozófiai rendszerek logikai, irodalmi és művészi szintje. A reakciós filozófiáknak is vannak klasszikus képviselői. Ilyen Platón is. Kétségtelenül igaz az is – és leginkább ebben a vonatkozásban tanulságosak számunkra Jaspers gondolatai –, hogy a filozófiában mindig vissza kell nyúlnunk olyan kérdésekhez, amelyeket az ókori filozófusok felvetettek (a filozófia alapvető kérdésén kívül ilyen pl. az

általános és különös, az egész és rész, vagy akár az erkölcs és politika már Platón számára is problematikus viszonya).

A filozófia valóban nem haladhatja túl a régi kérdésfeltevéseket oly módon, ahogyan a szaktudományok, ahol egy új elmélet sokszor feleslegessé teszi a régit. A materializmus és az idealizmus harcában is szerepük van az úgynevezett örök, helyesebben a minduntalan visszatérő kérdéseknek. Amíg létezik a filozófiai idealizmus, a materialista filozófiának nemcsak az új, hanem a régi nézetekkel is harcolnia kell. De saját területén belül is állandó harcban kell lennie a materializmusnak a különbözőképpen visszalopódzó idealista – vagy mechanikus materialista - nézetekkel, és ehhez is időnként fel kell újítani régen megoldottnak hitt kérdéseket. Mindez nem jelenti azt, hogy a filozófia problematikája olyan értelemben „örök", ahogyan ezt többek között Jaspers is gondolja. Annál kevésbé, mert az „örök"-nek tűnő kérdések felvetődésének módját, és még inkább a válaszokat a szaktudományok helyzete, fejlődése alapvetően befolyásolja.

Jaspers gondolatmenetéből viszont az következik – és ezt a konzekvenciát le is vonja –, hogy a filozófia létrejöttéhez és filozófiai elmélet megalkotásához nem szükségesek tudományos előfeltételek. Jaspers abból a tényből, hogy a filozófia előbb jött létre, mint a modern értelemben vett szaktudományok, azt a tanulságot vonja le, hogy a filozófiának a jelenben sem kell támaszkodnia a szaktudományokra. Az ember minden tudományos előfeltétel nélkül „eredendően" és „elkerülhetetlenül" filozofál. A filozofáláshoz „elegendő előfeltétel az ember saját léte, sorsa és élettapasztalatai". Jaspers szerint az emberek kellő élettapasztalatok nélkül, már mint gyermekek is eljuthatnak filozófiai problémákhoz. Példaképpen egy kisfiúra hivatkozik, aki meghallgatva a bibliai teremtés-történetet: „Kezdetben teremté isten az eget és a földet", megkérdi „és mi volt a kezdet előtt?"

Kétségtelen, hogy világnézeti problémákkal a filozófia mint tudomány, ismerete nélkül is foglalkoznak az emberek,

és a fogalmi gondolkodás fejlődésének bizonyos fokán a gyermekek is eljuthatnak világnézeti kérdések felvetéséhez. A világnézet és filozófia valóban szorosan kapcsolódnak egymáshoz, Jaspers azonban összekeveri a köznapi értelemben vett világnézet, és a filozófia mint világnézet fogalmait, illetve azonosítja magát azzal az állásponttal, amely a két fogalom között nem tesz különbséget.

A filozófia világnézeti kérdésekkel foglalkozó tudomány, és tudományos igénnyel és módszerrel kidolgozott világnézet. Ebből a filozófiának kettős konzekvenciát kell levonnia. Nem hagyhatja figyelmen kívül az élet által felvetett, világnézeti kérdések formájában jelentkező problémákat. Ha eltekint ezektől, öncélú katedra-filozófiává válik. Ez történt többékevésbé Jaspers ifjúkorában a német egyetemek újkantiánus filozófiájával, amely nem vetette fel élesen azokat a társadalmi és világnézeti kérdéseket, amelyek az első világháború utáni fiatalságot, az egyetemi ifjúságot foglalkoztatták. Ennek reakciójaképpen vált egyszerre olvasottá Spengler, és később az egzisztencialisták, akik mertek az égető kérdésekről szólni.

S most nézzük a második konzekvenciát a filozófia számára. Ha a filozófia tudománytalan, annak ellenére, hogy sokaknak tetszetős válaszokat ad az élet által felvetett kérdésekre, megfelelhet valláspótléknak bizonyos rétegek számára, de nem filozófia a szó tudományos értelmében. Ilyen szerepet játszott a filozófia történetében Spengler és játszik Jaspers is.

Jaspers szerint a filozófia a puszta emberi létből fakad, az ember szubjektív létéből. Az egyes filozófiák jellegét – mint a Világnézetek lélektana című könyvében kifejti – a filozofáló szubjektum lélektani hovátartozása határozza meg. Jaspers a filozófiai gondolkodás pszichológiai alaptípusait különbözteti meg. Ezeknek a típusoknak szerinte bármely korban támadhatnak képviselői.

Alapgondolata: a „szellemtudomány", mint egész nem lehetséges, csak bizonyos – lélektanilag determinált – szel-

lemi típusok vannak. Az egyes filozófiák jellegét szerzőjük lelki beállítottsága határozza meg; ez lehet pl. kontemplatív, szemlélődő vagy aktív, szenvedélyekre hajlamos. Jaspers ebben a könyvében az ún. „társadalmi pszichológia" egyik válfajával kísérletezik. Az irányzat képviselőinek egyik célja – mint Sándor Pál megjegyzi – a történelmi materializmus cáfolása és „ezt a cáfolatot a társadalmi determinizmus fő tényezőjének, a termelési módnak az elutasítását, a lélektani tényezők előtérbe állításával igyekeznek végrehajtani."

Jaspers a filozófiai nézetek társadalmi gyökereit tagadja, ebből következik – mint látni fogjuk – idealista történetfilozófiája is.

Később elveti a Világnézetek lélektanában kifejtett korábbi koncepcióját a filozófiák lélektani determináltságáról, és azt állítja, hogy a filozófia nem magyarázható meg semmi másból, csak önmagából.

„Nincs semmi, amit a filozófia fölé rendelhetünk és amit mellérendelhetünk. Nem vezethető le valami másból. Mindegyik filozófia saját magát megvalósítva definiálja önmagát."

Jaspers fetisizálja azt a tényt, hogy mindegyik filozófiának van sajátos arculata, specifikuma. Senki sem tagadja, hogy még az ugyanazon irányzatot vagy szemléletet képviselő filozófiai rendszerek is különbözhetnek egymástól. Egyoldalú az a filozófiai módszer, amely a filozófiák között csak az azonosságokat, megegyezéseket veszi figyelembe. De ha a filozófiában azt vizsgáljuk, ami benne sajátosan egyéni, akkor azt az egyénit is „valami más"-ból vezethetjük csak le, például a társadalomból, amit a filozófus igen egyéni módon magyaráz, egy általános filozófiai problémából, amit szokatlan módon old meg. Mert a filozófiák „valami másból" keletkeznek.

A filozófia irracionális lényegére Jaspers magából a görög „philosophia" szóból következtet: „A görög philosophos szót a sophos ellentéteként képezték. Ez a szó az ismereteket, tudást kedvelőt jelenti, ellentétben azzal, aki az ismeret birto-

kában magát tudósnak nevezi. A szó máig megtartotta ezt az értelmét, a valóság keresése és nem birtoklása a filozófia lényege, ha ezt a lényegét gyakran meg is tagadja a dogmatizmusban, azaz mondatokban kifejezett, végérvényes, teljes és tanítható ismeretekben. A filozófia jelentése: meghatározott úton lenni. A filozófia kérdései lényegesebbek, mint a feleletek, és mindegyik felelet új kérdéssé válik." Ez a nézet hasonló Heidegger álláspontjához azzal az eltéréssel, hogy a feleletekről sem mond le egészen. Jaspers nem szívesen vállalja a nihilizmus végletes formáit.

Jaspers szerint maga a filozófia, filozófiai nézetek minden rendszer és összefüggés nélküli konglomerátuma. Filozófiai önéletrajzában, Filozófia című főművével kapcsolatban megjegyzi, hogy szóban forgó könyvének nincsen semmilyen rendszere és egyes fejezeteit nem is kell a megadott sorrendben olvasni.

Jaspers tehát a filozófiát nem tekinti tudománynak. A filozófia szerinte hit. „Filozófiai hit"-ről beszél, ez a címe egyik népszerű formában megírt könyvének is.

„A filozófiai hit írja ebben a könyvében – a gondolkodó ember hite", a filozófia és a vallás pedig elválaszthatatlanok egymástól: „A filozófia és a vallás évezredek óta szövetségesek vagy ellenfelek. Együtt haladnak kezdetben a mítoszban és a világkép-alkotásban, később a teológiában, amíg a filozófia a teológia köntösében lép fel, ahogyan olykor a költészet és leggyakrabban a tudomány köntösében jelenik meg."

A filozófia és a vallás kapcsolata és harca a filozófia történetében valóban nagy szerepet játszik. Egyik történeti filozófiai irányzat sem érthető meg teljes mélységében a kor uralkodó vallási ideológiája nélkül. A filozófia valóban vagy szövetségese a vallásnak vagy ellenfele. A filozófiatörténet főtendenciáit tekintve az idealista filozófia szövetségese, a materialista ellenfele a vallásnak, de vannak korok, amikor az idealista filozófia is ellenfélként jelentkezik, a materialista filozófia pedig bizonyos pontokon és kérdésekben szövetségessé

válhat. Kétségtelen azonban, hogy a filozófia a történelem folyamán – annál tudományosabbá válik, minél inkább elszakad a vallástól, és annál többet veszít tudományosságából, minél inkább behódol a vallásnak. Magát a vallást mint eszmerendszert is, csak az a filozófia képes a tudomány szemüvegén keresztül vizsgálni, amely legkevésbé kerül a vallás hatása alá. A vallást mint ideológiát – társadalmi gyökereivel és funkcióival – egyedül korszerűen tudományos és a vallással konzekvensen leszámoló marxista filozófia képes megmagyarázni.

Jaspers szerint azonban minél jobban elszakad a filozófia a vallástól, annál kevésbé képes megoldani a vallás „titkát", „de később, miután (a vallás és a filozófia) elváltak egymástól, a vallás nagy és megfejthetetlen titokká válik a filozófia számára. A filozófia vizsgálódás tárgyává teszi a kultuszt, a kinyilatkoztatás igényét, az igényt egy vallási alapon álló közösség hatalmára, ennek a közösségnek a szervezetét és politikáját, és azt az értelmezést, amelyet a vallás saját magának tulajdonít."

Nemcsak a marxista, de a haladó polgári nem fideista filozófiák is hangsúlyozzák azokat a lényeges momentumokat, amelyek a tudományos igénnyel fellépő filozófiai nézeteket a vallástól elválasztják. Jaspers azonban minden oldalról igyekszik elmosni a különbséget filozófia és vallás között. A filozófia és vallás szerinte elsősorban azonosak, mindenekelőtt abban, hogy az örök igazságot keresik: „... a filozófia és a vallás ... megértik egymást ... az örök igazsághoz való viszonyukban, amelynek történelmi köntösét az igazság elrejti és ugyanakkor túlhaladja".

A vallás és a filozófia mint tudat*formák* abban valóban hasonlóak, hogy mindkettő átfogó világképet, teljes világmagyarázatot akar adni. De a filozófia világmagyarázata a vallásétól, a filozófia igazsága a vallási „igazságoktól" alapvetően különbözik. A filozófia tudományos ismereteken, a vallás elsősorban hiten és dogmákon alapuló világnézet.

A filozófia lényege szerint tükrözi, a vallás eltorzítja a valóságot. A tudományosság mint a filozófiai nézetek igazságtartalmának kritériuma Jaspersnél csak felszínesen, formálisan és semmiképpen nem egyértelmű módon szerepel.

A filozófia és a vallás viszonyát boncolva Jaspers helyenként egyfajta „kettős igazság"-ról beszél, de annál zavarosabb álláspontot is képvisel, fő törekvése azonban, hogy a filozófiát a vallásnak alárendelje és benne feloldja. A filozófia szerinte maga is a vallás igazságát keresi, csakhogy nem egyetlen vallását, hanem a vallásokban bennrejlő igazságot.

A vallás oldaláról is a hasonlóságot hangsúlyozza a két tudatforma között. A vallásnak is megvannak a maga filozófiai ismérvei írja – „mint az ember viszonya a transzcendenciához, a meditáció, az ima határáig, a spekulatív gondolkodás . . ."

Tény, hogy a vallásnak a filozófia, általában a tudományos gondolkodás elleni harcában sokszor a tudomány, és leggyakrabban éppen a filozófia fegyvereit kellett kölcsönkérnie, és hogy ezeknek a fegyvereknek a birtokában maga a teológia is - pl. mint skolasztika – filozófiába csapott át. De ez az átcsapás ekkor is a vallás alapján és érdekében történt. Másrészt minél inkább eltávolodik a vallás a teológiától és süllyed a hétköznapi hit szintjére, annál kevésbé rendelkezik „filozófiai tulajdonságokkal".

Jaspers, bár több helyen utal a filozófia és a vallás szembenállására is, a vallás és filozófia viszonyát elsősorban a szövetséges felek kapcsolatának tartja, holott ez általában csak az idealista és különösen a fideista irányzatok esetében igaz. A szövetséges viszony a filozófia és vallás között – Jaspers szerint – elsősorban a filozófia számára nyereség: „A filozófia számára a vallás nem ellenség, hanem olyasvalami, ami őt lényegében érinti és nyugtalanságban tartja" — írja – és ez számára nem a filozófia harcát jelenti a vallás ellen, hanem azt, hogy a vallás inspirációjára a filozófia a „transzcendencia" felé fordul.

A vallás szerinte a filozófiához hasonlóan elválaszthatatlan az emberi léttől. A vallás egyik oka - ezt elismeri – a félelem. A félelem Jaspers egzisztencialista filozófiájában az emberi lét tartozéka, szükségszerű mozzanata. Jaspers szerint a félelem az ontudatra ébredt ember sajátossága: „Az öntudatra ébredt ember alapvonása saját tulajdon létének féltése." Ez a félelem a vallásban, mint a pokoltól való félelem jelenik meg, de Jaspers szerint ez nem egy félreismert realitástól való félelem „... a pokol-elképzelés rejtjelében az ember saját lénye választásának mély egzisztenciális motívuma nyilatkozik meg."

Jaspersnél tehát a vallás egyik gyokere, a félelem, orok tényező, elválaszthatatlan az emberi ontudattól és a valóságban is (ha nem is a fold, de az emberi „egzisztencia" mélységeiben) létező pokoltól. Ez az orok félelem pedig szükségszerűen hozza létre a vallást.

A félelem és a vallás kapcsolata a materialista filozófusokat a régi görogoktől kezdve foglalkoztatta. Már Démokritosz folfigyelt arra, hogy a „magasságokban lejátszódó jelenségek, mint a mennydorgés, villámlás, nap- és holdfogyatkozások", félelemmel töltották el az embereket, mert azt hitték, mindezeket az istenek okozzák. A későbbi materialista filozófiák arra is utaltak, hogy a társadalmi erőktől való félelem is egyik gyökere a vallásnak. Ezt a gondolatot a marxista filozófia fejtette ki először tudományos szinten, megállapítva, hogy a vallást előidéző félelem akkor szűnik, meg, ha az ember a természet és a társadalom ismeretlen erőit egyaránt megismeri és szolgálatába állítja. Ez a félelem tehát nem minden emberi lét tartozéka, hanem csak történetileg meghatározott társadalmi léte, és feloldódik, ha megváltozik az embernek a természethez és társadalomhoz való viszonya.

Korunkban az emberiség még nem küzdötte le egészen sem a természet, sem a társadalom erőitől való félelmet. A természettudományok és a technika rohamos fejlődésével a civilizált országokban a természeti erőktől való félelem a mini-

mumra csökkent; természetesen jobban dominál ott, ahol a természeti tényezők (időjárás) közvetlenebbül hatnak az emberek munkájára, életmódjára, mint például a mezőgazdaságban. A társadalom áttekinthetetlen erőitől való félelem az osztálytársadalmak szükségszerű tartozéka. Ez a félelem fokozatosan megszűnik a kizsákmányolástól és osztályellentétektől mentes társadalomban. Ebben a társadalomban az ember áttekintheti és tervszerűen felhasználhatja a társadalom életének hajtóerőit és determináló tényezőit. A szocialista társadalom megalapozza azokat a lehetőségeket, amelyeknek a realizálása megszabadítja az embert a társadalmi erőktől való félelemtől és ezzel a vallás egyik indítékától. Ennek a félelemnek a megszűnése az emberiség viszonylatában csak akkor következhet be, ha a szocializmus, illetve kommunizmus világrendszerré válik, mert akkor majd a háborúktól és a háborútól való félelemtől is megszabadul az emberiség.

(A félelem a háborútól és egy újabb világháború lehetősége olyan kérdések, amelyekre Jaspers minduntalan visszatér, és mi is még visszatérünk rá a későbbiekben.)

Jaspers világosan utal arra, hogy az alapvető félelemérzés, amely a vallás egyik oka: a halálfélelem. Ezt csak az ember ismeri, ezért jellemző „az öntudatra ébredt" emberre. Valóban, míg állatoknál csak az életveszély pillanataiban lép fel reflexszerűen a halálfélelem, addig az embert egészségesen, életének olyan periódusaiban is eltöltheti, amikor nincsen veszélyben.

Az ember egyéni léte véges, az ember tudatosan fél a haláltól, a halálfélelem egyedüli ellenszere pedig a vallás vigasztalása – így gondolkodnak a hívők és fideista filozófusok, maga Jaspers is. De a valóságban a halál tudata nem jár együtt állandó halálfélelemmel. A tevékeny, helyét a társadalomban megtaláló, célkitűzéseiért harcoló ember gondolatkörében a haláltudat periferiális jelentőségű. A maradandót alkotó ember mindig könnyebben viselte el a halál gondola-

tát. „Non omnis moriar, multaque pars mei vitabit Libitinam" írta Horatius. Feltételezhető, hogy egy új társadalomban, ahol az ember személyisége gazdagabban bontakozhat ki, nem csak egy szűk szellemi elitet jellemez majd ez a magatartás a halállal szemben. A vallásos vigasz a halálfélelem ellen éppen azért korántsem egyértelmű, mert állandóan napirenden tartja a halál gondolatát, ha ma már nem is olyan intenzíven, mint a korai kereszténység idején, vagy a középkorban. Amellett a vallásos vigasz addig ad kielégítő illuziókat, amíg a hivők nem kételkednek a halál utáni, az e világinál tökéletesebb túlvilág létezésében, vagy a túlvilági bűnhődésben. Mihelyt ezek az elképzelések veszítenek konkrétságukból (mennyország, pokol stb.) a halálfélelem elleni vallásos vigasz is vértelenné, elvonttá válik.

Vitatható Jaspersnek az a gondolata is, hogy az öntudatra ébredt emberre mindenekelőtt az jellemző, hogy tudatosul benne élete végessége. Az öntudatra ébredt és már gondolkodó emberben az élet értelme is tudatossá válik. A materialista filozófia egyik feladata a vallásos nézetek elleni polémiában az egyéni élet értelmének tudatosítása. Ez hatékonyabban szűkíti a halálfélelem gondolatkörét, mintha a halál biológiailag természetes voltát hangsúlyozzuk. A materialista filozófia egyik alapelvét mondta ki Spinoza akkor, amikor hangsúlyozta, hogy a filozófia az élet és nem a halál kérdéseivel foglalkozik. A vallás és az öntudat között éppen ellenkező tartalmú a kapcsolat, mint ahogyan azt Jaspers látja. Marx egyik klasszikus megfogalmazása a vallás és az öntudat kapcsolatára is rámutat, de éppen azt emeli ki, hogy a „vallás annak az embernek az öntudata és az önérzete, aki vagy még nem szerezte meg, vagy már ismét elvesztette önmagát".

Marx már egyik ifjúkori művében a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban rámutat, hogy a szocialista társadalomban élő ember öntudata lesz az az emberi öntudat, amelynek nem lesz szüksége a vallásra: „A szocializmus az ember elmé-

leti és gyakorlati érzéki tudatából indul ki és természeti lényegéből. A szocializmus az ember pozitív és már nem a vallás megszüntetésének a segítségével létrejött öntudata."

A filozófia és a vallás, mint tudatformák társadalmi történelmi perspektíváikat illetően is alapvetően különböznek. A vallásra az emberiségnek fejlődése egy bizonyos szakaszán túl nem lesz szüksége, annál nagyobb szerepet fog játszani életében a tudományos világnézet.

Jaspers szerint azonban a filozófia és a vallás mindenkor elválaszthatatlanok egymástól, sőt az elválás a vallástól a filozófia számára életveszélyes lenne. A filozófia – hangoztatja Jaspers – nem tarthatja fenn magát vallás nélkül. A filozófia talaja a vallás, mert a filozófiai problémák vallásos megfogalmazásban élnek az emberek gondolatvilágában: „A filozófia nem maradhat életben tartósan, ha az emberi közösség nem él vallásosan. Filozófiai gondolatok ugyanis vallásos hit formájában élnek a köznépben. A filozófiai közlések nem törhetnek be hatalmi kényszerrel az emberek gondolkodásába, hanem csak azt világítják meg számára, amivel egyébként is szembetalálkozik. A filozófia – az amúgy is mind ritkábban feltűnő – egyéniségben szóródna szét és végül is eltűnne, ha az emberi közösség nem abból élne, ami a filozófiai hitben is megvilágosodik. . . ezek a gondolatok a kora gyermekkortól kezdve vallási hagyományokban szilárdulnak meg és ezekben hordozzák a filozófiát is."

Jaspers felismerése itt mindössze az, hogy a fideista filozófia nem maradhat fenn a vallás nélkül. Számára, aki a fideista filozófiát a filozófiával azonosítja, ez általában a filozófiának a vallásra való ráutaltságát jelenti. Eljut ahhoz a gondolathoz, hogy a filozófia fennmaradását a vallásével egyetemben, főleg az egyház biztosíthatja, az egyház támogatásához ezért – véli – saját fennmaradása érdekében a filozófiának is hozzá kell járulnia. A filozófia – írja Jaspers – ismeri és vállalja ezt a feladatot, az egyházak ideológiai támogatását: „Minden filozófiában rejlik egy olyan tendencia, amely a vallási intéz-

mények segítésére hivatott, amelyek valóságos létezését a filozófia igenli anélkül, hogy ezekben az intézményekben maguk a filozófusok kifejezetten részt vennének."

Jaspers tehát nemcsak absztrakt, vallások feletti istenhitet propagál, hanem - különösen népszerű írásaiban - a hivatalos vallások és egyházak támogatására is vállalkozik.

Jaspers filozófiája Heideggeréhez hasonlóan tudományellenes, de Jaspersnél ez a tudományellenesség nem olyan egyértelmű, mint Heideggernél. Nem tagadja meg nyíltan a tudományokat, sőt a tudományok jelentőségét helyenként a filozófiára vonatkozóan is elismeri. Filozófiájának fő tendenciája azonban a tudományok lebecsülése, a filozófia és a szaktudományok kapcsolatának a tagadása.

Jaspers tudományellenességének kiinduló pontja: tagadja a valóság, a természet és a társadalom objektív törvényeit: „Nincsen sem természeti, sem társadalmi törvény, amely a dolgok menetét egészében meghatározná. Az emberek végső fokon minden egyes ember - elhatározásainak, cselekedeteinek a felelőssége az, amitől a jövő függ."

Jaspers szerint a természetben és a társadalomban nincsenek objektív, szükségszerű, csak szubjektív, véletlenszerű összefüggések, és a tudományok csak egyes részjelenségeket vizsgálnak. A világ mint egész – fejti ki – nem lehet a tudomány tárgya, ez a „filozófiai hit"-re tartozik. A tudomány csak egyes tényekkel foglalkozik és ezért „az egésznek szét kell esnie, hogy tényszerű tárggyá váljon".

Jaspers szerint tudományos világkép nem lehetséges, az erre való törekvés a tudomány történetében mindig illúzió maradt. A tudományos világkép megalkotásának egyik akadálya – szerinte – éppen az, hogy a világ mint egész, tudományosan nem ragadható meg. A tudomány akkor is, amikor a világ egészét véli átfogni, mindig csak egy-egy részletet mondhat magáénak: „mindegyik világkép csak metszet a világról, a világ maga nem válik képpé".

Jaspersnél a „világkép" fogalma is rendkívül zavaros. Az igaz, hogy minden tudományos világkép absztrakció, s nem foglalja magában a valóság minden egyes vonását, nem válik benne „képpé" a valóság a maga részleteivel. Ilyen értelemben a tudományos világkép valóban „metszet" a világról, de nem véletlenül és önkényesen kiragadott, hanem a valóság leglényegesebb vonásait tartalmazó „metszet".

Másik érve a tudományos világkép lehetősége ellen az, hogy ez nem értékesebb a mítoszok világképénél, nem mond többet a világról, mint a mítoszok világképe: „a mitikus világképtől megkülönböztetett tudományos világkép maga is mindenkor új mitikus világkép volt tudományos tartozékokkal és szegényes mitikus tartalommal".

Az emberi gondolkodás története többféle világképet ismer, mitikus jellegű és tudományos igényű világképeket. A tudományos igényűek lépcsőfokot jelentettek a valóság megismerésében, korunk tudománya szintjén relatíve igaz képet adtak a világról, a mítoszok világképe mindenkor hamis volt, nem tartozik bele az abszolút igazság megismerésének folyamatába. Jaspersnél eltűnik a különbség a tudományos és a mitikus világkép, a mítosz és a tudomány között.

Jaspers a modern tudományok érdeméül tudja be, hogy állítólag lemondanak az átfogó világképről: „A modern tudománynak éppen az az ismertetőjele, hogy nem akar világképet adni, mert belátja, hogy ez lehetetlen. A történelem folyamán először szabadított meg minket a tudomány a világképtől, míg eddig minden korszak világképekben élt, átlagát tekintve a mienk is. A modern tudomány . . . ismeri mindenkori határait, tudatában van annak, hogy ismeretei részlegesek, tudja, hogy nem vezetheti az életet."

Az életcél kijelölése éppen a filozófia feladata, véli Jaspers, de szerinte teljesen függetlenül a tudományoktól. Az egzisztencialista Jaspers a filozófiát etikára szűkíti le, idealista etikára, amely az emberi életcélokat elvonatkoztatja az adott történelmi-társadalmi szituációtól, valamint azoktól

a technikai-tudományos előfeltételektől, amelyek szerint az embereknek akár legszubjektívebb célkitűzései megvalósulnak.

Egyes polgári bírálói is szemére vetik a tudományok – elsősorban a temészettudományok – lebecsülését. Ebben a vonatkozásban pl. James Collins rámutat, hogy Jaspers nem ismer el semmilyen természeti világképet. Filozófiai rendszere, mint általában az egzisztencialista filozófusoké, nem kapcsolódik a modern természettudományos világképhez, de még a természettudományok jelentősebb eredményeihez sem. Collins azt is helyesen jegyzi meg, hogy Jaspers nincsen tisztában a tudomány és a filozófia egzakt viszonyával, illetve erről a problémáról kifejtett nézetei rendkívül ellentmondásosak.

A modern tudomány átkai közé sorolja Jaspers az úgynevezett tudományos babonát is. A tudományos babona eredete – írja – a szakembereknek az a tévhite, hogy egy bizonyos szemszögből (tudniillik egy szaktudomány szemszögéből) az egész valóság áttekinthető, irányítható: „A szakemberek mind úgy élnek, mintha egy helyről az egész mindenség irányítható lenne." Ennek a gondolatnak van ésszerű magva: egy-egy szaktudomány törvényei alapján valóban nem kaphatunk átfogó világmagyarázatot. Jaspers azonban tudományos babonának nevezi általában a filozófia pozitív viszonyát a szaktudományokhoz.

A „tudományos babona" azonban szintén zavaros fogalom Jaspersnél. Nemcsak valamely tudomány módszerének vagy alapelveinek a filozófiában való egyoldalú alkalmazását illeti ezzel az elnevezéssel, hanem általában a filozófiának a szaktudományok eredményeiből vett általánosításait. Ezért kerül nála ugyanazon megítélés alá Descartes haladó racionalizmusa és filozófiájának a természettudományokhoz való kapcsolódása Nietzsche reakciós irracionalista nézeteivel.

Filozófiatörténeti fejtegetéseiben hibaként rója fel egyes gondolkodóknak és filozófiai irányzatoknak a tudományok

túlértékelését: „a filozófia gyakran elvesztette magát a modern tudományokkal való azonosulásban", – mondta Jaspers legutóbb a bázeli egyetem 500 éves évfordulója alkalmával tartott előadásban.

A „tudományos babona" mint irányzat – Jaspers szerint – a filozófia történetében Descartes-tal kezdődött, és mindig hozzájárult ahhoz, hogy a filozófia a szaktudományos ismeretek abszolutizálása következtében veszítsen jelentőségéből. Descartes-tal Nietzschét állítja szembe, mint a „tudományos babona" elleni harc főalakját. De Nietzschéről is, akit másképpen filozófiai elődjének és egyik példaképének tart, megjegyzi, hogy végül is a biológiai tudományos babona áldozata lett.

Jaspers a „tudományos babona" elleni harc jegyében azután ebbe a zavaros fogalomkörbe a fasiszta fajelméletekkel és a freudizmussal együtt a marxizmust is besorolja.

A marxizmusnak ez a tudománytalan beskatulyázása jellemző Jaspersnek a marxizmushoz való viszonyára. Jaspers azokhoz a burzsoá filozófusokhoz tartozik, akik föltehetően egyáltalán nem alaposan, és főleg másodlagos forrásokból ismerik a marxizmust, olyan forrásokból, amelyek már eleve eltorzítva kommentálják a marxista filozófiát és a tudományos szocializmus elméletét.

Jaspers szinte soha nem idéz szó szerint a marxizmus klasszikus műveiből, csak általános megállapításokat tesz anélkül, hogy azokat alátámasztaná. Részletesen is csupán egyik könyvében, az Ész és esztelenség korunkban című műben foglalkozik a marxizmussal, itt sem törekszik tudományos korrektségre.

Jaspers a marxizmus megítélésében ellentmondásokba keveredik, amelyek közül legjellemzőbb, hogy végül ő maga sem tudja eldönteni, milyen alapon támadja a marxizmust, mint a tudományokat „túlértékelő" elméletet vagy mint tudománytalan „hitet". A történelem eredete és célja című könyvében úgy jellemzi a marxizmust, mint amely „tipikus mo-

dern jelenség", minthogy az emberek jólétét a tudományra alapozza, már ahogyan a tudományokat felfogja. „Másra nincsen szüksége."

Más helyen viszont minden tudományos megalapozottságot nélkülöző valláspótléknak, „abszurd hit"-nek tartja a marxizmust és Marx Károlyt e hit „első prófétájának".

A marxizmus mint hit Jaspers szerint olyan elgondolásokat tartalmaz, amelyek ellentétben a Jaspers-féle filozófiai hittel, nem élnek eleve bent az emberekben és ezért „erőszakkal" akarnak érvényesülni. Jaspers ideológiai alapot akar adni a marxista világnézet lebecsüléséhez, azokhoz a törekvésekhez, amelyek azt célozzák, hogy a marxizmus ne jusson el a kapitalista országok munkás- és értelmiségi olvasóihoz. Jaspers a marxistákat „hitlovagok"-nak (Glaubenskämpfer) nevezi, és sürgeti a marxizmus elleni erőszakos fellépést: „Ahol a hit tanításai a világban erőszakkal akarnak érvényesülni, ott az erőszak erőszakkal találja szemben magát . . . A marxista doktrína kezdettől hit volt, és ma annyira elterjedt, hogy híveinek száma úgy látszik felülmúlja mind a kereszténykét, mind a buddhistákét."

Jaspers tehát végül is, mint „hamis vallás"-t ítéli el a marxizmust, a saját – a keresztény valláshoz közelálló – filozófiai hite nevében, és ezt nyilván mindenfajta klerikális reakció támogatja.

Jaspers két igen primitív, de ismert érvet sorakoztat fel a marxizmus ellen, amikor egyrészt tudományos babonának (tehát egy szaktudományos elv egyoldalú alátámasztásának), másrészt vallásnak tartja. Mindkét érv, amellett, hogy vulgáris, elavult, – túlhaladott, a polgári filozófia viszonylatában is.

(Bár a személyi kultusz éveiben elterjedt filozófiai dogmatizmus újabb tápot adott ezeknek az érveknek, ezek az érvek a marxizmus klasszikusainak művei alapján is könnyűszerrel megcáfolhatók.) A századforduló érve a marxizmus ellen az, hogy egyetlen tényezőből, a gazdaságiból akar mindent meg-

magyarázni. Nemcsak Marx és Engels idevonatkozó idézetei a gazdasági és ideológiai jelenségek kölcsönhatásáról, vagy a tudat önmozgásáról – bizonyítják azt, hogy a marxizmus nem szűk ökonómiai szemléleti mód, hanem a marxista etika, logika stb. már eddigi eredményei is.

Persze nem is vallás a marxizmus, hacsak nem nevezünk mi is minden filozófiát vallásnak, mint ezt Jaspers teszi. De ha a vallás alapelveiből indulunk ki, ezek egyértelműen ellenkeznek a marxista filozófia – mint minden materialista filozófia – alapelveivel. A vallás a világon kívüli, feletti szellemi tényezőkből indul ki és abból magyarázza a világot, tételei hiten és nem megértésen alapulnak. A marxizmus a világot világon belüli anyagi tényezőkből vezeti le. Minden vallás végső kicsengésében fatalista, az embert tehetetlenségre ítéli, a marxizmus emberközpontú és aktivitásra serkent. Nem utolsósorban pedig a marxizmus leplezi le elsőként a vallásos elidegenedést és a vallást mint hamis tudatot.

III. ELLENTÉTEK JASPERS ÉS A VALLÁS HIVATALOS KÉPVISELŐI KÖZÖTT

Jaspers pozitív viszonyát a valláshoz filozófiai rendszere nemcsak egészében, hanem szinte minden vonatkozásában, részletében tükrözi. Filozófiáját nem egy fideista, teológus bírálója elsősorban vallásfilozófiának tartja: „Karl Jaspers filozófiai rendszerének lényeges része a vallásfilozófiája. Bár nem írt ilyen című könyvet, egészében mégis korunk vezető vallásfilozófusai közé sorolhatjuk őt . . .” – írja a koppenhágai egyetem teológiai fakultásának egyik tanára.

Jaspers filozófiai következtetéseinek kiinduló- vagy végpontja sokszor az átlagos vallásos tudat állásfoglalása. Ő maga a valláshoz való személyes viszonyáról így nyilatkozik: „Tudom, hogy a bibliai gondolkodással egybehangzóan élek, abba beleszülettem és abban lélegzem, mert nyugati vagyok,

akár zsidó, akár katolikus vagy protestáns. Protestánsnak vallom magam és ehhez az egyházhoz tartozom . . .” Ebből az idézetből is kitűnik, hogy Jaspers viszonya a valláshoz alapvetően igenlő és a vallás szerinte hozzátartozik a „nyugati ember” lényegéhez.

Annak ellenére, hogy Jaspers a teológusok szemében is a vallás elismert védelmezője, akinek érdemül tudják be, hogy filozófiájában a hitet az ész fölé és a vallást a tudományok fölé helyezi, közte és a vallás hivatalos képviselői között ellentétek is vannak. Ezek az ellentétek részben onnan erednek, hogy Jaspers, bár nézeteit elsősorban a protestantizmus, sőt a modern protestáns teológia is befolyásolja, nem egy bizonyos vallás képviseletében lép fel, hanem egy vallások feletti vallást, a „filozófiai hit”-et propagálja.

Az ellentétek másik forrása éppen a Jaspers-féle hit filozófiai alapja, az egzisztencializmus. Jasperset egzisztencialista irracionalizmusa szembeállítja a racionalista teológiával, amely figyelembe akarja venni a modern természettudományos világképet, etikájának dekadens jellege pedig a hivatalos keresztény etikától távolítja el.

Mint a felvilágosodás eszméit valló filozófus, nem ismeri el a keresztény vallás kizárólagosságát. Helyteleníti, hogy a keresztény nem azt mondja „Ez az én utam”, hanem azt, hogy „Ez az út”. Egyik bírálója, Paul Ricoeur, viszont azzal érvel Jaspers ellen, hogy „túlságosan átfogóan használja a vallás fogalmát”, ebbe a fogalomba nemcsak a hivatalos vallások férnek bele, de mindenfajta mítosz is oly módon, hogy Jaspers filozófiája „a mítoszok összességét: görögöt, indiait, kereszténytét átfogja, olyan Don Juanhoz hasonlóan, aki minden istennek udvarol”.

Az ellentét Jaspers mint egzisztencialista filozófus és a teológusok között szembetűnően ütközik ki etikai kérdésekben. E területen elsősorban a teológusok támadnak. (Bár népszerű írásaiban Jaspers közelebb kerül a hivatalos vallási etika álláspontjához.)

Etikájával szemben a teológusok általában azokat az érveket sorakoztatják fel, amelyekkel a vallási etika – a maga merev értékrendszerével – elhatárolja magát az elmosódott szubjektív idealista nézetektől.

Itt szeretnénk megjegyezni, hogy a marxista etika ennek az értékrendszernek mint egésznek az elvontságával és a kinyilatkoztatáson alapuló koncepciójával áll szemben. Nem tagadja viszont, hogy a keresztény erkölcs egyes követelményei, mozzanatai, amelyek éppen mert az emberiség erkölcsi fejlődésének egy-egy eredményét tükrözik, időállóak és elfogadhatók. A marxista etika nem tagadja a tízparancsolatban kifejezett elemi erkölcsi szabályokat sem. Az erkölcsi nihilizmus idegen a marxizmustól, ezért bírálja az egzisztencialista etikát is, amelyet Jaspers, ha felemás módon is, objektív idealista fideizmussal vegyítve, elsősorban szubjektivizmusával érvényre juttat, mint ezt később tapasztalni fogjuk. Ricoeur éppen erre a szubjektivizmusra céloz: a „Jaspers-féle filozófia lelke a hiúság, mint minden olyan filozófiáé, amely szenvedélyesen hangsúlyozza a szubjektivitást . . .” Élesen bírálja Ricoeur Jaspersnél a „szabadság” és ezzel kapcsolatban a „bűn” egzisztencialista értelmezését. Ez a támadás már nem is annyira Jaspers, mint általában az egzisztencializmus ellen irányul. Az egzisztencialista etika – fejti ki Ricoeur különösen akkor kerül ellentétbe a vallással, amikor elmossa a bűn fogalmát. Az egzisztencialista filozófiában a választás az ember össz-szituációján alapul. A bűn elveszti azt a jellegét, hogy a „szabadság betegsége” és a lét konstitucionális határává lesz. Jaspers a bűn elkerülhetetlenségét hangsúlyozza és etikája nélkülözi a bűnbocsánat gondolatát – írja Ricoeur.

Ricoeur és más teológiaprofesszorok mint Jaspers bírálói, vallásfilozófiájának elismerése mellett élesen vagy enyhén, de bírálják istenfogalmát, a „transzcendenciát”, amelyet túlságosan filozofikusnak és amellett szubjektívnek tartanak.

Jaspers és a teológusok közötti fő ellentét Jaspers szembenállása a vallás és a teológia modernizálására irányuló kísérle-

tekkel, amely a Rudolf Bultmann protestáns teológussal folytatott, feltűnést keltett vitában csúcsosodott ki. A vita középpontjában a vallás demitologizálásának a kérdése áll, a modernista teológia fő törekvése, amelyet Jaspers ellenez. A Jaspers és Bultmann között folyó vita specialitása, hogy egzisztencialista filozófus került szembe egzisztencialista teológussal, és a két vitapartner közül a filozófus képviseli az irracionalista álláspontot.

Rudolf Bultmann azok közé a teológusok közé tartozik, akik felismerik, hogy a társadalom és a tudományok fejlődése lehetetlenné teszi korunkban a bibliai történetek, a keresztény mítoszok szó szerinti értelmezését. A keresztény mítoszok a világ eredetének és a természet működésének primitív és szemléletes magyarázata alapján keletkeztek. Ez a primitív világkép nem ismerte az ember valóságos uralmát a természet felett, és ezt képzeletbeli uralommal, a csodákkal helyettesítette. Korunkban azonban a tudomány egyre inkább feltárja a természet – és a társadalom – törvényeit, a biblia isteni renden alapuló világképe közepesen művelt ember számára is elavult és a magas fejlettségű technika századában Marx szavaival – „. . . az ipar csodái fölöslegessé teszik az isteni csodákat . . .”

A teológiának, ha tartani akarja magát, és új érvekkel akarja ellátni a fejlődő tudományokkal szemben a vallás propagálóit, alkalmazkodnia kell a modern ember természetszemléletéhez és a tőkés viszonyok keretében is megváltozott társadalom- és életfelfogásához. A modern ember számára idegen az élet bűnössé nyilvánítása és a protestáns vallás – valamikor a feltörő polgári rétegek takarékoskodó életmódját tükröző, de ma már elavultnak ható – puritanizmusa.

A keresztény teológia és a vallás történetében nem új jelenség, hogy idomulnia kell korszerű követelményekhez, és a teológia ilyen értelmű modernizálására már a XIX. század első éveitől kezdődően találunk példákat. A tőkés termelési mód térhódítása, a polgári felvilágosodás és a polgári forra-

dalmak eszméinek hatása a teológiára az ún. liberális teológia létrejöttében mutatkozott meg. A liberális teológia szintén e világivá akarta tenni a bibliai történeteket, és alkalmazkodva a polgári, idealista történetfelfogáshoz is, Krisztusnak nem isteni mivoltát hangsúlyozta, hanem mint nagy egyéniséget állította a hívek elé, csodák helyett erkölcsi tanulságokat emelve ki a bibliai történetekből.

Korunk modern teológusai azonban, minthogy az azóta eltelt több mint 100 év alatt új és forradalmi változások mentek végbe a technika, a társadalom és a tudomány területein, a bibliai történetek teljes átértelmezésére törekedtek. Egyre nyíltabban hirdetik, hogy az Ó- és az Újtestamentum történeteit nem szó szerint, hanem csak jelképesen kell értelmezni.

Rudolf Bultmann marburgi teológiaprofesszor már 1941-ben hangoztatta, hogy a vallást meg kell szabadítani a mítoszoktól, és kifejtette a demitologizálás alapvető elveit. Későbbi ilyen tartalmú írásainak alapgondolata: a modern embertől nem kívánható, hogy higgyen a bibliai csodákban, a keresztény vallás mítoszaiban.

„A tudományban és a technikában annyira előrehaladt a világtapasztalat és a világ feletti uralom, hogy nincs ember, aki komolyan kitarthatna és kitartana az Újtestamentum világképe mellett ... Nincs felnőtt ember, aki fenn az égben lakó lénynek képzelné el istent, sőt a régi értelemben vett »ég« már nem is létezik számunkra. És éppoly kevéssé létezik számunkra a pokol, a talpunk alatti mitikus alvilág. Ezzel pedig elintéződtek a Krisztus mennybemeneteléről és pokoljárásáról szóló történetek, elintéződött az a csodavárás, hogy az »ember fia« megjelenik majd a felhők között és a hívők a levegőbe ragadtatva lebegnek feléje ... Nem lehet villanylámpát és rádiókészüléket használni, betegség esetén modern gyógyszereket és klinikai eszközöket igénybe venni s ugyanakkor az Újtestamentum szellem- és csodavilágában hinni."

Bultmann tehát elismeri, hogy a biblia világképe a mai

ember számára elfogadhatatlan. De tagadja, hogy ezáltal maga a vallásos hit végérvényes válságba kerülne, és hogy ez a válság magának a hitnek is alapjait rendítené meg.

„A hit válsága, amelybe a hitet a természet- és történettudományok helyezik, csak üdvözölhető, mert nyílt kifejezésre juttatják a hit latensen mindig meglevő válságát. A hit válságáról nem is lehet olyan értelemben beszélni, mint pl. olyan tudományos elmélet válságáról, amely esetleg egy nemzedéken keresztül irányította a kutatást, és amelynek alapjait felülvizsgálják, úgyhogy a válság új alapokhoz és új elméletekhez vezet . . ."

Bultmann szerint tehát a hit válsága konstans jellegű, alapja a hit és hitetlenség küzdelme. Bultmann a természet objektív törvényszerűségeit elismeri, sőt azt is, hogy a törvényszerű összefüggések gondolata a természetben „magához a léthez tartozik", de ebből azt a következtetést vonja le – nehogy a tudományokat túlértékelje –, hogy ez, a törvényszerű összefüggések gondolata önmagában primitív gondolat, amelyet a tudományok csak kifejtenek. A tudományok fejlődése szerinte egyébként sem odavezet, hogy „a hinni való mennyisége lesz kevesebb, hanem a hit minőségileg lesz más".

Bultmann szerint a modern teológia egyedüli megoldásra váró problémája a biblia újszerű értelmezése, és ez az ún. „egzisztenciális" értelmezés. Bultmann ezen azt érti, hogy a bibliai történeteket a hívek saját énjükre vonatkoztassák. Ne a régmúltban lezajlottnak tekintsék tehát az egyes történeteket, hanem úgy, mintha azok a jelenben valamilyen lelki élmény formájában hatottak volna rájuk. Így a bibliai események régmúlt volta megszűnik a hivő ember számára és egzisztenciája lényeges tartalmává lesz. Bultmann az egzisztencia fogalmát az egzisztencialista filozófia vallásos vonalának értelmezésében alkalmazza.

A bibliai történetek szubjektív élménnyé változtatása a Bultmann-féle teológiának az egzisztencialista történetfilozófiából kölcsönzött ötlete.

Az egzisztencialista történetfilozófia lényege - mint erre már az előzőekben utaltunk és Jaspersnél is látni fogjuk – éppen a történeti szemlélet hiánya. Ez a szemlélet a történeti eseményeket, eszméket kiszakítja abból a korból, amelyben létrejöttek és elvont, üres szférába helyezi. A bibliai történetek így időtlenné, örök emberi élményanyaggá lesznek.

Bultmann nem győzi hangoztatni, hogy a keresztény hit teljesen független attól, hogy a bibliai történetek a maguk idejében részben vagy egészen megtörténtek-e, és azt állítja, hogy a keresztény hit semmilyen világképhez nem kötött.

Bultmann tehát nemcsak az egzisztencia-fogalom alkalmazásával, hanem történetfilozófiai szemléletével is tudatosan csatlakozik az egzisztencializmushoz. Ebben a csatlakozásban sajátos módon jut kifejezésre a modern polgári filozófiának és a vallásnak az a kapcsolata, amely nemcsak a teológiának és a vallásnak a filozófiára való fokozott hatását jelenti, hanem a filozófiai irracionalizmusnak, a modern burzsoá filozófiának a behatolását is a teológiába.

A dialektikus teológia a modern burzsoá filozófiának, és főleg az egzisztencializmusnak elsősorban a protestáns teológiára gyakorolt hatását mutatja.

Az egzisztencializmusnak a teológiára gyakorolt hatása bizonyítja, hogy a filozófia bomlasztólag hathat a vallási dogmákra olyan időszakban, amikor az egyes dogmák kora lejárt. Az egzisztencialista filozófia egyrészt valláspótlék, és ilyenformán a vallási ideológia támogatója, ugyanakkor fellazítja – a teológiába behatolva – a vallás egyes tételeit. Erre példa Bultmann istenfogalma, amelyben egzisztencialista irracionalizmus fejeződik ki. Bultmann szerint istenről nem tudunk semmit, csak bizonytalan gondolataink vannak róla. Az, hogy istenről nem tudunk semmi konkrétat, az ún. negatív teológia álláspontja, amellyel már a skolasztikában is találkozunk. Bultmann azonban a meg nem ismerhető istent az ugyancsak kiismerhetetlen egzisztenciával kapcsolja össze. „Ha istenről beszélni annyit jelent, mint istenről valamit

mondani, úgy ennek a beszédnek egyáltalán semmi értelme nincsen, mert abban a pillanatban, amikor ez megtörténik, a beszéd tárgyát, istent elvesztette . . .” Bultmann szerint értelmesen beszélni istenről csak úgy lehet, mint az egzisztencia meghatározójáról. Isten az egzisztenciához hasonló ebben a vonatkozásban, „egyikről sem beszélhetünk, egyikkel sem rendelkezünk”.

Olvasva Jaspersnek a „transzcendenciá”-ról írott fejtegetéseit, szembeötlő a hasonlóság Bultmann és Jaspers istenfogalma között. Melyek mégis azok az ellentétek, amelyek szembeállítják Jasperst, a protestáns egzisztencialista filozófust és Bultmannt, és amelyek évek óta folyó vitákban robbannak ki?

Az ellentétek részben olyan természetűek, amelyek Jasperst általában szembeállítják a teológusokkal. Így pl. Bultmann is kifogásolja Jaspers vallások feletti vallásosságát. A támadást azonban Jaspers indította el Bultmann ellen a vallási mítoszok védelmében.

A Jaspers és Bultmann közötti ellentétek fő oka a kettőjük természeti világképe közötti különbség. Bultmann elismeri az objektíve létező anyagi világot, az okságon alapuló természeti világképet, és az anyagi világ megismerhetőségét. Jaspers tagadja az okságot és a modern tudományok okságon alapuló világképét. Jaspers az ún. „rejtjelek” elméletével, amelyet részletesen ismertetni fogunk, irracionalista agnoszticizmust képvisel. Szerinte a mítoszokat nem lehet Bultmann módjára értelmezni, hiszen a mítoszok újraértelmezése újabb „rejtjel”. A csodák a maguk korában a kortársak számára is éppolyan csodák voltak, mint a mai ember számára: „Mert a feltámadás annak idején a kortársak számára éppoly hihetetlen volt, mint a mai emberek számára. Ha eltúlozzák a különbséget az egyes korok szelleme között, ez odavezet, hogy eltekintenek a maradandótól, az emberhez mint emberi lényhez hozzátartozó vonásoktól. Így tartozik hozzá az emberhez a mindig eleve természetes realizmus és naturalizmus. De

hozzátartozik az a készség is, hogy higgyen az abszurditásban."

Jaspersnél az „abszurdba vetett hit" méltó filozófiájának több önkényesen tág fogalmához. Az abszurdba vetett hit szerinte kiterjed az ember hitére „az antropológiában, teozófiában, nemzetiszocializmusban és az emberek végérvényes boldogságában, az osztálynélküli társadalomban".

Jaspersnek igaza van abban, hogy hinni nemcsak a vallásban, istenben lehet, és a hit nemcsak a vallásos hitet jelenti. Hinni, a szónak átvitt értelmében tudományban is lehet – például az antropológiában, annak korszakalkotó eredményeiben. A tudományos munkához szinte elengedhetetlen az ilyen meggyőződés. De hinni lehet nem létező, csak elképzelt dolgokban is, így hisznek a spiritiszták a visszajáró, megidézhető lelkekben. Sokan hittek a nemzetiszocializmus embertelen mítoszában is, és még ma is hisznek hasonló fajelméletekben azok, akiknek ez vélt vagy valódi érdekük. Valóban lehet abban is hinni – és egyre többen vannak a Földön, akik hisznek benne –, hogy a két jelenlegi világrendszer közül a szocializmusé a jövő, és később a kommunizmusé, az osztálynélküli társadalomé. Ez a hit Marx korában – amikor még nem győzött egy országban sem a szocializmus – sem volt abszurd hit, hanem tudományos meggyőződés, az emberiség addigi történelméből, a kor gazdasági struktúrájából és az osztályharcok felismert törvényszerűségeiből levont következtetés. Ma e tanítás igazságában való hit a megvalósult szocializmuson, a szocializmust építő országok létezésén és eredményein alapul.

Jaspers felismeri azt a veszélyt, amelyet a vallás demitologizálására való törekvés jelent a dekadens, irracionalista filozófia fennmaradása szempontjából. Bultmann-nal folyó vitáiban a vallási mítoszok jogosultsága mellett érvel. A mítoszok – írja – gazdagabbá, pompásabbá teszik a valóságot; nem szabad felszámolni őket, el kell ismerni, a köztudatba be kell vinni a mítoszokat. „Ezért a tulajdonképpeni feladatunk nem

a demitologizálás, hanem az, hogy a mitikus gondolkodást – megbizonyosodva valóság-voltáról - megnyerjük és azokban a gondolati formákban alkalmazzuk, amelyek bennünket erkölcsileg nemesítenek, emberibbé tesznek és közel hoznak a képnélküli transzcendencia istenfogalmának nagyságához, amelyet a mítoszok sosem múlnak felül és amely maga minden mítoszt felülmúl."

A vallási mítoszok feladata tehát Jaspers szerint az, hogy érzékelhetően hozzák közel a láthatatlan istent a hívekhez. Jaspers ezzel a véleményével a modern teológusokkal szemben egy konzervatív egyházi nézőpontot képvisel. Jaspers Bultmann-nál lényegesen tudománytalanabb nézeteket fejt ki a tudomány és a mítoszok kapcsolatáról. Az a véleménye, hogy mivel ismeretelméletileg a mítosz és a tudomány közt nincs különbség, akár ugyanazon a szaktudományon belül sem kerülnek egymással ellentétbe a mitikus és a tudományos nézetek. Erre példának az orvostudományt hozza fel a „pszichoanalízis mítoszára" hivatkozva. Jaspers megfeledkezik arról, hogy a harc a tudományos és tudománytalan nézetek között az egyes szaktudományokon, így pl. az orvostudományon belül is folyik. A mélylélektani mítoszokon túlhalad a modern orvostudomány és azt tartja meg a pszichoanalízisből, ami belőle mint ideggyógyászati módszer hasznosítható.

A Jaspers és Bultmann közt folyó vita jelentősége leginkább az, hogy Jaspers, bármennyire is az eredeti vallást védelmezi a modern teológusokkal szemben, ezúttal – akarata ellenére – nem a vallásnak, hanem éppen a materialista valláskritikának tesz szolgálatot. Jaspers ugyanis azt igyekszik bizonyítani, hogy a mítosz hozzátartozik az ember lényegéhez. Az emberi lényegen viszont mindig a vallásos ember lényegét érti. és ezzel azt a gondolatot fejezi ki, hogy a valláshoz hozzátartozik, attól elválaszthatatlan a mítosz. Jaspers fellépése a demitologizálás ellen azt bizonyítja, hogy a demitologizálás vallási alapon nem vihető végbe és az emberi gondolkodásból a mítoszok csak a vallással együtt tűnhetnek el.

IV. JASPERS.
A »MINDENT ÁTFOGÓ« FILOZÓFUSA

Karl Jaspers filozófiai rendszerére igen jellemző, hogy az idealizmus számos tévedését és paradoxonját magában foglalja. Ez a mai burzsoá filozófia epigonizmusára is jellemző. Georg Mende megjegyzi, hogy nemhiába adta Jaspers a saját filozófiájának a „mindent átfogó" filozófia nevet (értelem szerint: „mindent átfogó"-nak fordítható Jaspers egyik filozófiai kategóriája az „Umgreifende"), ez a filozófiai rendszer valóban minden elképzelhető idealista irányzatot „átfog", agnoszticizmust, pragmatizmust, fideizmust, szubjektivizmust és mindezekből divatos filozófiai koktélt kever.

Jaspers, a „mindent átfogó" filozófusa a tudatos eklektikusok közé tartozik, filozófiai álláspontját, illetve álláspontnélküliségét így fejezi ki: „»A Mindent átfogó« filozófiájának nincsen meghatározott álláspontja, de keresi az összes lehető álláspontot, mindegyiket hajlandó elfogadni, bármely alakzatba, álarcba és világba beleéli magát, mert egyedül a nézőpont mozgékonysága biztosíthatja a lét megértését."

Ez az eklekticizmus a mai burzsoá filozófia mértékével mérve is áttekinthetetlenséget és homályt eredményez a fogalomalkotásban, és ezt fokozza az a céltudatos eredetieskedés, amellyel - a mai burzsoá filozófusokra jellemző módon - Jaspers filozófiájának tartalmi hiányosságát próbálja leplezni. Egyik polgári bírálója megjegyzi, hogy Jaspersnél még a filozófiai fogalom fogalma is egészen mást jelent, mint másoknál. (Ti. más burzsoá filozófusoknál.) Jaspers terminológiai zavarosságát azzal indokolja, hogy a filozófiai fogalmak „hajlékonysága" mellett és a „merev terminológiai rendszerek" ellen foglal állást, mint pl. Az igazságról c. könyvében: „Minthogy minden filozófiai gondolat csak mozgásban igaz, és ennek a mozgásnak . . . eredetinek és élőnek kell lennie . . . a terminológia uralma a filozofálást iskolai foglalkozássá változtatja, ahol maga a filozófia vész el." Ez az idézet Jaspers

filozófiai rendszerébe beillesztve nem a dogmatikus, metafizikus fogalomalkotás elleni fellépés vagy állásfoglalás a fogalmak dialektikája és az élettel való kapcsolata mellett, hanem minden tudományos kötöttség és kötelezettség elvetése a fogalomalkotásban.

Jaspers filozófiai fogalmai nem dialektikusak a tudományos dialektika mértékével mérve, és filozófiai szemléletmódja - lényegét tekintve – metafizikus. Filozófiai rendszerében örök, változatlan tényezők határozzák meg az ember létét mint „ittlét"-et (Dasein), változatlan maga az emberi lényeg, az egzisztencia, és az isteni lényeg, a transzcendencia. Az ellentétek, amelyek Jaspersnél az ember erkölcsi és történelmi létét áthatja, egymással metafizikus merevségben szembenálló és feloldhatatlan ellentétpárok.

A metafizikus szemléletmód mellett az irracionalista dialektika alkalmazását is megtaláljuk Jaspers írásaiban. Egyik fő törekvése, hogy lételmélete és úgynevezett filozófiai logikája egybeolvadjon, azaz ontológiai alapon kidolgozott „dialektikus" logikát adjon. Az igazságról c. terjedelmes könyvében tesz erre kísérletet. Ennek a könyvnek azonban semmi köze sincsen a tudományos értelemben vett logikákhoz, a könyv nagyrészt nem egyéb, mint a Jaspers-féle „valóság-kategóriák" részletes kifejtése a „mindent átfogó" elmélete keretében.

Jaspersnek a dialektikához való viszonyát, mint általában a mai burzsoá irracionalista filozófusokét, részben az határozza meg, hogy ma már a dialektikus szemléletmód nem hagyható egészen figyelmen kívül – minthogy általánossá vált a természettudományokban, betört a polgári humán tudományokba is –, részben pedig az a körülmény, hogy az irracionalissá torzított dialektika magának a filozófiai irracionalizmusnak az alátámasztására is felhasználható. A dialektikának az ilyen módon való alkalmazására maga Jaspers is csak később jön rá. A Világnézetek lélektanában még csak az a véleménye a dialektikáról, hogy az a „fogalmak összefüggé-

sére tanít". Az igazságról c. könyvében viszont már ezt írja: „Az ember élete dialektikusan megy végbe . . . A poláris feszültség hajtja az embert . . ." Az ilyen „poláris feszültség", mint pl. a magány és a társulási törekvés feszültsége – Jaspersnél – nem viszi előre az embert, inkább gátolja tényleges fejlődésében.

Jaspers filozófiai fogalmainak elemzését megnehezíti az, hogy 1945 után divatos filozófussá válva egymás után ad ki népszerű könyveket, amelyekben exoterikus kifejezésmódot használ és kevésbé ragaszkodva az irracionalista dialektikához, vulgarizálja saját nézeteit.

Jaspers az 1920-as években kialakított egzisztencialista filozófiai rendszerét összefüggéseiben háromkötetes Filozófia című művében fejti ki. Ezt a könyvét 1931-ben adta ki először majd 1956-ban ismét, azzal a megjegyzéssel, hogy a benne foglaltakkal egyetért, bár a könyv megírása óta újabb filozófiai kategóriákat dolgozott ki. Ezek az újabb filozófiai kategóriák, mint pl. a „mindent átfogó" – Jaspers nézeteinek az objektív idealizmus felé való tendálását mutatják. Jaspers a Filozófia első kötetében fejti ki nézeteit a filozófia eredetéről, tárgyáról, mindarról, ami szerinte a világban való filozófiai tájékozódást jelenti. Jaspers itt is ingadozik a szubjektív és az objektív idealizmus között, illetve a kettőt keveri, de a túlsúly még a szubjektív idealizmusé, különösen a második, Az egzisztencia megvilágosodása című kötetben, amely az egzisztencia fogalmát és a szubjektumnak az „objektivitás"-hoz való viszonyát elemzi. A Metafizika című harmadik kötetben Jaspers filozófiájának objektív idealista oldala kerül előtérbe, központban a „transzcendencia" (isten) fogalmával és megnyilatkozási formáival. A Metafizika fideista jellegét fokozza a transzcendencia fogalom kiemelkedő szerepe. De jelentős szerepet kapnak ebben a könyvben az egzisztencialista peszszimizmus, az élet tagadásának kategóriái is, pl. az ún. „meghiúsulás" és „szenvedélyes vágy az éjszaka után".

Jaspers filozófiai kategóriái részben a dekadens polgárság életérzését tükrözik, részben a fideista filozófusra jellemző vallásetikai fogalmak.

Filozófiai kategóriái közül elsőnek a „rejtjel" (chiffre) fogalmát tárgyaljuk, minthogy Jaspersnél a világ minden jelensége, és maga a lét lényege, a transzcendencia is rejtjelek formájában adott az ember számára.

Egyik polgári bírálója, aki a racionalisztikus idealizmus oldaláról közelíti meg Jaspers ismeretelméleti nézeteit, Kantéhoz hasonló agnosztikus felfogásként értékeli a rejtjel-elméletet. Maga Jaspers is sokszor megjátssza a kantiánust, szavakban, egyes megfogalmazásaiban igyekszik Kanthoz idomulni. Valójában az idealista, irracionalista irányban eltorzított Kant-féle koncepció is csak egy, bár minduntalan visszatérő motívum eklektikus rendszerében. A fent említett kritikus szerint a rejtjel-elmélet lényege az, hogy az ész nem tudja közvetlenül megismerni a világot, hanem a valóságot jelenségeinek titkos írásában kell elolvasnia.

Jaspersnél a valóság, amely a rejtjelekben megnyilatkozik, nem az anyagi világ, bár itt a Bevezetés a filozófiába című, népszerű formában megírt könyvében ezt a rejtjelek mögöttit létnek (Sein) nevezi. A filozófiáját exoterikusan kifejtő főművében, a Filozófiában azt tanítja, hogy a lét lényege egy titokzatosabb metafizikai valóság, amely magát a rejtjelek által nyilatkoztatja ki. Ez a „transzcendencia" az istenség. A transzcendencia és a rejtjelek közötti kapcsolatot Jaspers így magyarázza: „A metafizikai tárgyiasságot rejtjelnek nevezzük, mert nem maga a transzcendencia, hanem csak a transzcendencia nyelve."

De akár a transzcendencia, akár a lét nyilatkoztatja ki magát a rejtjelekben, Jaspers nem győzi hangsúlyozni, hogy a rejtjelek csak „híradást" adnak a valóságról, és semmiképpen nem szabad magukat a rejtjeleket valóságnak tekinteni. „A valóság rejtjeleit nem tarthatjuk olyan fizikai realitásnak, mint a dolgokat, amelyeket megfogunk, amelyekkel bánunk,

és amelyeket elfogyasztunk. A tárgyat, mint olyat ténylegesen létezőnek tartani, ez mindenfajta dogmatizmus lényege, és a szimbólumot mint fizikai anyagszerűségében létezőt felfogni, ez leginkább a babonás tévhitre jellemző." A rejtjelek nem alkalmasak arra, hogy – mint chiffre-írás lényegükből következnie kellene – megfejtésük révén valamit megtudjon az ember arról, amiről beszélnek. A Jaspers-féle rejtjelek ugyanis nem fejthetők meg, mert elválaszthatatlanul függnek össze a léttel, vagy magával az isteni transzcendenciával, egyáltalán azzal, amit szimbolizálnak – a rejtjel ugyanis semmiképpen nem tükröz, csak szimbolizál.

„A chiffre-írásban – írja Jaspers – nem lehet elválasztani a szimbólumot attól, amit szimbolizál. A rejtjel a transzcendenciát jeleníti meg, de ő maga megfejthetetlen. Ha meg akarnánk fejteni, újra szét kellene választani azt, ami együtt van." A rejtjeleket tehát nem lehet megfejteni, legfeljebb „értelmezni", ezt viszont a rejtjelek eredendő többértelműsége nagyon megnehezíti, erről Jaspers az alábbiakat írja: „A chiffre-írásban nincsen semmi végérvényes . . . a chiffre-t mindig másképpen is lehet olvasni . . ." A rejtjelek értelmezése – írja a továbbiakban – és az értelmezésnek bármilyen módszere újabb rejtjellé válik. A rejtjelek tehát hasonlóak a Karinthy-féle automata gombjához, amelyet ha megnyomunk újabb gomb jön ki, amelyet szintén meg lehet nyomni. A rejtjel-elmélet funkciója Jaspers filozófiai rendszerén belül az, hogy irracionalista, relativista következtetésekre adjon módot. A rejtjel-elmélet segítségével próbálja igazolni Jaspers többek közt azt a nézetét is, hogy a filozófia szubjektív hit. A rejtjelek filozófiai értelmezése is sokféle lehet. Minden filozófiai nézet csak a chiffre-írás értelmezésének egyik formája, „mindaz, amit a nagy filozófiai tanok anyagról, szellemről mondottak, mindez . . . csak a lét egyfajta rejtjelének jelzése volt, amelyet . . . a filozófusok énjük és a lét megvilágítására felvázoltak, és amelyet azután hamisan egy meghatározott objektív létnek, mint igazi létnek tartottak."

A rejtjeleket fejti ki – tudományos vagy vallási alapon egyaránt értelmezhetjük, a valóság adekvát megismerését azonban egyik fajta értelmezés sem biztosítja. Ismét kitűnik, hogy Jaspers a vallási és a tudományos „értelmezés" közt nem tesz különbséget, sőt a rejtjelek értelmezésében a vallás, a mítoszok felülmúlják a tudományt amint ezt a Bultmann-nal folytatott vitában is állítja.

Jaspers filozófiai rendszerében központi szerepe van annak a rejtjelnek, amely a „mindent átfogó" létéről ad hírt. A „mindent átfogó" Jaspers terminológiájában a világot mint egészet jelenti. Saját filozófiai hitét megerősítve ezzel a fogalommal vállalkozik arra, hogy a világot mint egészet megmagyarázza.

Jaspers a kapitalizmus hanyatlását és szétesését általános emberi tendenciává tágítja, a valóság számára jelenségeire esik szét, a természeti világkép metszeteire, a társadalom egymástól izolált egyénekre, az egyén lelki jelenségeire. A szétbomlásnak és széthullottságnak ezt az életérzését az egzisztencializmus legpregnánsabban mint szubjektív idealista rendszer tükrözheti. Jaspers azonban nem következetesen szubjektív idealista, hanem ingadozik a szubjektív és objektív idealizmus között. Jaspersnek az objektív idealizmus felé való tolódását mutatja, hogy főleg újabb keletű írásaiban megkísérli ezt a széthullott világot a „mindent átfogó" kategóriában egyesíteni. Jaspers erről a kategóriáról nevezi el filozófiai rendszerét a „mindent átfogó filozófiájá"-nak. A „mindent átfogó"-val a filozófia tárgyával kapcsolatos egyik problémájára is megoldást kíván adni. Jaspers a filozófiát – mint erről már szó volt – elkülöníti a szaktudományoktól és kivonja a tudomány fogalomköréből. A „mindent átfogó" kategóriájával kapcsolatban viszont megjegyzi, hogy „. . . bár a filozófia maga nem tudomány, . . . de a »mindent átfogó«-ból kiindulva magasabb igényekkel lép fel".

Ebben a megfogalmazásban és a „mindent átfogó" kategóriájának kidolgozásával kísérletet tesz a világnak mint egész-

nek a megragadására. Filozófiai világképe azonban még egyes szálakkal sem kapcsolódik a modern tudományokhoz. A „mindent átfogó" pozíciójából támasztott „magasabb igények" a tudománytól idegen irracionalista törekvések.

Jaspers szubjektív célja a „mindent átfogó"-val, hogy teljesebbé tegye filozófiai rendszerét és saját, régebbi koncepciójához viszonyítva újat, és más egzisztencialista irányzatokhoz mérten eredetit adjon. Ezt az újat és eredetit olyan kategória kidolgozásában látja, amely sem nem objektív, sem nem szubjektív, hanem mindkettőt tartalmazza. „Tézisem: a valóság sem az objektum, sem a szubjektum, hanem a mindkettőt átfogó, amely a szubjektum és az objektum széthasadásában mutatkozik meg. De ebben a széthasadásban mindkettő megtartja a maga változó és egymáshoz tartozó alakzatait."

Jaspers „tézise" nem egyéb, mint a régi, jól ismert machista ötlet, a szubjektívnek és az objektívnek egyetlen fogalomba való összevonása. E tan szubjektív idealista lényegét Lenin Materializmus és empiriokriticizmus című művében a machizmus kapcsán leleplezte. Ehhez a gondolathoz Jaspers talán a machizmustól függetlenül jutott el, de hasonló úton. Saját visszaemlékezései szerint Kant tanulmányozása vezette erre a gondolatra, Kant dualizmusát akarta - szintén nem eredeti módon – kiküszöbölni.

Abban a törekvésben, amely Jasperst a „mindent átfogó" fogalmának kidolgozására készteti, megcsillan egy kiragadva helyes dialektikus észrevétel: „. . . megkíséreltem, hogy a mindent átfogót sokrétűségében és egységében világítsam meg . . ." Ez a gondolat azonban és maga a „mindent átfogó" végül csupán Jaspers régebbi filozófiai fogalmainak új kategóriarendszerbe való tömörítését eredményezi.

Jaspers – minthogy szerinte a „filozófiai hit" eleve benne él az emberekben – filozófiai fogalmait, tételeit nemegyszer úgy véli bizonyítani, hogy kimutatja, ezek a tételek mint „tartalmak" egyszerű megfogalmazásban a köznapi tudatban is fellelhetők. Ezzel a módszerrel érvel a „mindent átfogó" igaz-

ságtartalma mellett is: „Erre a mindent átfogóra a mindennapi beszéd is céloz különféle módon, többnyire szubjektivizáló fordulatokban, de olykor objektív értelemben is; mint például »érzésem ezt mondja nekem«. Beszélnek »lelki állapotról«, »hangulatról«, valaminek a »belső megragadásáról«, a természettel való »együttérzésről«, szellemről, amely irányít bennünket és beszélnek inspirációról."

A hétköznapi nyelvvel és gondolkodással való bizonyítás természetesen primitív, nem kielégítő, mert a köznapi gondolkodásban irracionalista tartalmak is találhatók. Amellett az ilyen lelki jelenségeknek – mint a hangulat, az inspiráció – külső és belső indítékaik vannak. Egyébként a Jaspers által felsorolt példák és hasonlatok is arra vallanak, hogy a „mindent átfogó" nem a valóság egésze, hanem ennek csak egy része, a tudat, olyan megfogalmazásban, amely a szubjektív idealizmust az objektív idealizmus irányában akarja túlhaladni.

Jaspers a „mindent átfogó" fogalmát többek között A filozófiai hit című könyvében is kifejti. A „mindent átfogó" hasonlóan a transzcendenciához, szintén nem ragadható meg közvetlenül, csak hírt ad magáról és különböző formákat ölt. Önmagában el sem gondolható, mert mihelyt el akarjuk gondolni, csupán egyik megnyilatkozási formájára gondolunk. Jaspersnél tehát a világ mint egész végül is a filozófiai hit számára is elgondolhatatlan és csak egyes részleteiben ragadható meg. Ez a gondolat kiegészíti Jaspers nézeteit a modern világképről. A jaspersi egzisztencialista filozófiában a világ egysége már elgondolt egységként sem létezik, mint valamikor Dühringnél. Az ilyen módon tükrözött világ, amelyet már csak irracionális erők tartanak össze, talaját veszített társadalmi réteg lelkivilága. A „mindent átfogó" kategóriája pedig a világ helyett csupán a Jaspers filozófiai rendszerének hét másik alapfogalmát „fogja össze". Jaspers ezt úgy fejezi ki, hogy a „mindent átfogó"-nak hét módja, azaz megnyilatkozási formája van: az egzisztencia, a transzcen-

dencia, az „ittlét", az általános tudat, a szellem, a világ és az ész. Jaspers ezeket a kategóriákat két fő csoportra osztja, a „bennünket körülvevők"-re, mint a transzcendencia és a világ, amelyeket együtt magánvaló létnek nevez, és a „lét"-re, „amely mi vagyunk". A világ mint magánvaló lét magától értetődően nem az anyagiságában létező világ, hanem a világ eszméje: „A világ mint egész nem tárgy, hanem eszme." A „lét, amely mi vagyunk" kategória-csoportba sorolja Jaspers az egzisztenciát, az ittlétet (ez utóbbi az „élő ember környezete", olyan környezet, amely az ember fiziológiai funkcióit és munkaeszközeit egyaránt magában foglalja), az általános tudatot, mint megismerő képességet, és a szellemet, amely a fogalmak és eszmék különböző rendszereit jelenti. Az ész kategóriája jelentéktelen szerepet kap ebben az összefüggésben, csak az egzisztencia tartozéka.

A „mindent átfogó" fogalmának belső ellentmondásait Jaspers egyes idealista bírálói és észreveszik, akik részben egy racionálisabb szemléletmód, részben az idealista monizmus pozíciójából próbálják kibogozni ezt a kusza fogalmat. Szerintük Jaspers a filozófia klasszikusaihoz hasonlóan szubsztancia-fogalmat akar alkotni, de a „mindent átfogó" – vélik – csak akkor tölthetné be ezt a feladatát, ha általa a dolgok többnek látszanának felszíni jelenségeknél, és a maguk valóságában mutatkoznának meg. Jaspersnél azonban a lét és annak minden formája kivonja magát a megismerés alól, és a dolgok lényegéről a „mindent átfogó" sem mond semmit. Jaspers egyes bírálói azt is megjegyzik, hogy a „mindent átfogó" nem haladja túl az objektum és a szubjektum fogalmát, mert a hozzá tartozó hét kategória közül egyesek az objektumokhoz, mások a szubjektumhoz tartoznak, némelyek pedig mindkettőhöz. A kategóriák – írják a továbbiakban – önkényesen összeszedettek, nem szerepel köztük pl. a tér és az idő. A „mindent átfogó" egyes megnyilvánulási formái között semmilyen összefüggés, kapcsolat nincsen. Az egzisztencia kategóriája az egész koncepcióból kirí, hiszen egzisztenciából

igen sok van, míg transzcendencia csak egy. Tulajdonképpen a transzcendencia az egyetlen igazi „mindent átfogó", mint ahogyan maga Jaspers is nevezi: minden átfogó átfogója.

Ezek a kritikai megjegyzések, bár néhány részigazságot tartalmaznak, maguk is ideológikusok, mert nem veszik figyelembe, hogy Jaspers kategória-rendszerének a hibái sem kizárólag logikai következetlenség és felszínesség eredményei, hanem társadalmi ellentmondások, problémák és a dekadens polgárság életérzésének sajátos filozófiai vetületei. Jaspers filozófiája a polgárság, elsősorban a kispolgári értelmiség kétféle típusának a gondolatvilágát tükrözi. Az egyik típus a valláshoz mint erkölcsi értékrendszerhez ragaszkodik, a másik inkább hajlik az erkölcsi relativizmusra vagy a nihilizmusra. Ez a kétféle típus bizonyos kérdésekben nem ért egyet, de ugyanahhoz a társadalmi réteghez tartozik, gazdasági és osztályérdekei azonosak, így ezek a világnézeti főleg etikai ellentétek nem mélyülnek el, nem is oldódnak meg, hanem zavaros egymásmellettiségben léteznek és alakulgatnak; hol a vallás, hol egyfajta szkepticizmus vagy nihilizmus kerül fölénybe. Ilyen egymásmellettiségben kerül össze az egzisztencia a transzcendenciával és a transzcendencia a „mindent átfogó"-val. Az sem véletlen, hogy a klasszikus idealista filozófia hagyományaira olyan gyakran hivatkozó Jaspers kihagyja a teret és az időt a „mindent átfogó" köréből. A tér és az idő mint filozófiai fogalmak bizonyos összefüggésben alkalmazva a történeti szükségszerűség elismeréséhez kötöttek. A történeti szükségszerűséget az események, történések és eszmék hely- és időbeli meghatározottságát Jaspers tagadja.

A „mindent átfogó" kategóriája magában foglalja az istenséget, a transzcendenciát is. Jaspers ezzel a fogalommal egzisztencialista filozófiájának szollipszizmusát vallásos objektív idealizmusban oldja fel.

A transzcendencia fogalmát Jaspers vagy közvetlenül azonosítja istennel: „... mint egzisztencia istenre – a transzcendenciára – vonatkoztatjuk magunkat ...", vagy bonyo-

lultabban vezeti le belőle a vallás istenfogalmát, az irracionalista dialektika motívumait alkalmazva, mint a Filozófia című főművében. Jaspers itt a valóság különböző fokozatairól beszél és a valóság legfelsőbb fokáról, az abszolút valóságról, a transzcendenciáról. A transzcendencia három kategória-csoportban nyilvánul meg, a logikai, a valóság és a szabadság kategóriáinak csoportjában. „A transzcendencia . . . vagy logikaivá lesz, vagy természetivé válik a valóság-kategóriákban, vagy antropológiává a szabadság-kategóriákban. Azok a módozatok, amelyek által az ismeretlen istenséget mint megismertet gondoljuk el, meghatározottak. A teológia ennek a három szférának a vezérfonala szerint tanítja, hogy isten a megismerés világossága, a valóság alapja és a legfőbb jó."

Szinte mindegyik egzisztencialista filozófiai rendszerben találunk egy emberi tudaton kívüli létezőt, amely az ember egyéni tudatát korlátozza. Ez Heideggernél a lét vagy a nemlét, a semmi, Sartre-nál a „szabadság", amely mintegy az emberi tudaton kívüli tényezőként lép fel. Jaspersnél ez az egyéni tudat feletti szellemi tényező a transzcendencia vagy isten. Jaspers istenfogalma egzisztencialista elődeit tekintve leginkább a Kierkegaard-féle istenfogalomhoz hasonlít: „De ez olyan ismeretlen, amelybe az értelem paradox szenvedélyében beleütközik és ami az embert önismeretében is megtéveszti. Ezt az Ismeretlent . . . elnevezhetjük akár istennek."

Jaspers is mindenekelőtt a transzcendencia megismerhetetlenségét hangsúlyozza, a transzcendencia csak „hatásaiban érezhető . . . nem mint ő maga, hanem mindig kétértelműen, nem válik a világ egyik részletévé, de az egzisztencia számára a lét teljes nyugalmát biztosítja . . ."

A filozófiai ismérveket, mint „történetieket és racionálisokat" elveti, a transzcendenciát szerinte nem szükséges bizonyítani, és a „benne való kételkedés . . . csak üres formális gondolkodás . . ." eredménye.

Jaspers tehát elismer és filozófiája alapjává tesz egy túlvi-

lági, lényegét tekintve meg nem ismerhető tényezőt, amelyet istennek nevez, és már ezzel is eljut a közönséges vallási tudat álláspontjára. Istenhitének ugyan panteisztikus jelleget ad a transzcendenciának az a tulajdonsága, hogy többféleképpen nyilatkozva meg, mindenütt jelen van, de ez a látszatpanteizmus megtörik, mert Jaspers a transzcendenciát mint a világ első és világon kívüli okát tételezi fel, és ezzel eljut a világteremtés gondolatához: „A filozófiai tájékozódás a világban azt mutatja, hogy a világnak önmagán belül nincsen oka, mert a világ nem lezárt, és nem fogható fel egy önmagából álló és a maga számára kielégítő egésznek." Elveti a „causa sui" elvét: „Abszolút kezdet lenne – ha okát kérdezve a válaszban nem megyünk túl rajta – a »causa sui«. De ez a gondolat valami lehetetlent tartalmaz, mert körforgás, vagy önmagában ellentmondás" – írja.

Jaspers a transzcendencia szerepét és hatását elsősorban az egzisztencia, tehát a szubjektum vonatkozásában dolgozza ki. Az egzisztencia elszakíthatatlanul kapcsolódik a transzcendenciához, csak a transzcendencia vonatkozásában létezik, vagy nem létezik: „. . . én magam csak a transzcendenciát megragadva vagyok magamnál mintlétező" és „. . . az egzisztencia mindkét aspektusa . . . az eredeté és a célé . . . mindkettő istenben van . . ." Mindez a vallás nyelvére fordítva azt jelenti, hogy az ember élete istentől függ, öntudatát istentől nyeri, isten teremti az embert és határozza meg céljait.

Jaspers istenfogalmát azonban erősen színezi egzisztencialista szubjektivizmusa. Idealista és főleg teológus bírálói belső ellentmondásokat látnak a transzcendencia-fogalomban. Kifogásolják, hogy Jaspers az embert ugyan a transzcendenciából, de magát a transzcendenciát az emberből, vagy az emberiből vezeti le. Egyik bírálója helyteleníti, hogy Jaspers az egyéni lét véges voltából, a halálból jut el a transzcendenciához. Úgy véli, hogy a transzcendenciának, mint az ember eredetének és céljának a halálból való levezetése, nihilista gondolatokat ébreszthet. Elsősorban a teológusok találják gya-

núsnak a transzcendencia-fogalom „szubjektív oldalát". Elégedetlenül jegyzi meg Jaspers egyik teológus bírálója, hogy „a transzcendencia végül is csak egy homályos ok önmagamban".

A teológusok gyanakvása jogosult. Jaspers istene a hivatalos – és különösen a katolikus – valláséhoz képest kissé szabálytalan. Jaspers filozófiája a vallásos kispolgár gondolatvilágát tükrözi ugyan, aki feltételezi istent, de ez a kispolgár „felvilágosult", nemigen hisz már a vallások tanításaiban, szertartásaiban, amelyek az egyszerű hivő számára istent közvetítik. Felvilágosultsága azonban következetlen és egyoldalú, ismeri ugyan a természet erőit átalakító technikát, de nem ismeri, vagy nem ismeri el a társadalmi fejlődés tényezőit, erőit, amelyek végső fokon magát az embert alakítják. Istene főleg etikailag nyilvánul meg számára, „. . . a jó és rossz közti különbségben", de ez a különbség egy dekadens társadalmi rétegnél elmosódott, és az isten, akiben bízni szeretne, de aki mindenkor az „absztrakt ember visszatükröződése" ezúttal a vallásos és dekadens kispolgár absztrakciójaként jelenik meg. Jaspers istene végül is összeolvad a kispolgári értelemben vett lelkiismerettel. A transzcendenciának ez a kétes értékű etikai funkciója egyben társadalmi funkciója is. Ezzel kapcsolatban idézzük az ateista egzisztencializmus egyik képviselőjének, Albert Camus-nak idevonatkozó megállapításait: „Isten transzcendenciája 1789-ig arra szolgált, hogy a királyok önkényét igazolja. A francia forradalom után a formális elvek transzcendenciája – az ész vagy igazságosság – arra szolgál, hogy igazoljon egy uralmat, amely sem nem igazságos, sem nem ésszerű. Ez a transzcendencia tehát álarc, amelyet le kell tépni."

Camus-nak ezt a megjegyzését azzal egészíthetjük ki, hogy a transzcendencia Jaspers filozófiájában is álarc, amely mögött az osztály- és egyéni érdekeit „örök emberi" és vallási normákkal igazoló kispolgárt találjuk.

Jaspers filozófiai rendszerében a transzcendencia-fogalom ellenpárjaként és vele való egységben szerepel az egzisztencia fogalma.

Az egzisztencia az a fogalom, amelyről az egzisztencialista filozófia elnevezi magát. Az egzisztencialista filozófusok egyetértenek abban, hogy az egzisztencia az ember individuális, egyéni létét jelenti azzal a hangsúllyal, hogy ez az individualitás és objektivitás, amellyel csak az ember bír – bizonyos tragikus bezártságot, körülhatároltságot jelent minden ember számára. Az egzisztencia-fogalom elemeit, tartozékait és viszonylatait azonban különbözőképpen fejtik ki az egyes egzisztencialista filozófusok.

Jaspers az egzisztencia fogalmát Kierkegaard nyomán alakítja ki. Kierkegaardnál az egzisztencia szorosan kapcsolódik a meghatározhatatlan istenhez, és ezáltal maga is meghatározhatatlanná válik. Az egyéni tudat a rejtélyes és változatlan, nagyon távoli isten hasonmása lesz, titokzatos, ésszel meg sem közelíthető.

Az egzisztencia fogalma Jaspersnél is a transzcendenciához, istenhez kapcsolódik, abból vezethető le, ezt a transzcendencia-fogalom elemzése megmutatta. Az egzisztencia ugyanakkor a Jaspers-féle filozófiai hit lélekfogalma: „Ami a mitikus kifejezésmódban lélek és isten, az a filozófia nyelvén egzisztencia és transzcendencia . . .” Az egzisztencia mint „lélek” elsősorban vallási értelemben vett lélek, ellentétben a pszichológiai jelenségekkel, tudományosan nem értelmezhető, megfelel annak, amit a vallás az ember isteni lényének nevez: „Ő (az egzisztencia) ad nekem lehetőséget az életre, csak őt megvalósítva vagyok én magam. Ha meg akarom ragadni: eltűnik, mert nem pszichológiai szubjektum.” Még élesebben és egyértelműbben tör elő az egzisztencia-fogalom vallásos tartalma Jaspers népszerű írásaiban: „Az egzisztencia a transzcendencia vonatkozásában van . . .” „Az egzisztenciában van a valóság, mint tulajdonképpeni hit. A hit az egzisztencia tudata a transzcendencia vonatkozásában.”

Az egzisztencia-fogalom irracionális voltát mutatja Jaspers elmélete az egzisztencia „megvilágosodásáról". Kierkegaard és Jaspers egyaránt hangsúlyozzák, hogy az egzisztencia nem ismerhető meg és nem gondolható el. Jaspers ezt úgy fejezi ki, hogy az egzisztencia nem ismerhető meg, de „megvilágosodik". Az egzisztencia megvilágosodása, amint ezt Jaspers nem győzi hangsúlyozni, nem a megismerésnek egy módszere, csak az olvasó felszólítása arra, hogy valósítsa meg saját magát. Szellemesen jegyzi meg ezzel kapcsolatban Jaspers egyik bírálója: „Bár az olvasó ezután sem fogja megtudni, mi az egzisztencia, de talán ő maga egzisztenciává lesz."

Szembeötlően mutatja Jaspers filozófiájának irracionalista lényegét, hogy legalapvetőbb és legsajátosabb fogalma éppen az, amely gondolatilag a legkevésbé fogható fel. Mint etikai követelmény – az, hogy az ember valósítsa meg „egzisztenciáját", azaz önmagát, tartalmaz egy reális erkölcsi elvet. Jaspers etikai rendszerében és megfogalmazásában azonban ez a követelmény üresebb és elvontabb, mint a vallási „öntökéletesítés" elve.

Nemcsak Jaspers, de általában az egzisztencialista filozófusok – köztük Sartre is úgy vélik, hogy az egzisztenciából kiindulva kisajátították az „emberi lényeg" problémáját és az arra adandó választ. A marxista filozófiát pedig azzal vádolják, hogy ezt a kérdést elhanyagolja. Az egzisztencializmus tévedése az, hogy az ember lényege – szerinte – az elvont szubjektivitás. A marxista filozófia is foglalkozik az emberi lényeg problémájával, de ezen azt érti, amit Marx és Feuerbach téziseiben így határozott meg: „. . . az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."

A filozófiai antropológia mint az „ember filozófiája", a marxista filozófiában új problémakör igényével jelentkezik és kidolgozásra vár. A marxista filozófia antropológiai alaptétele azonban más, mint az egzisztencialista ember-filozófiáé.

Az utóbbi egy elvont és üresen általános emberi lényegből akarja a világot a maga sokrétűségében és bonyolultságában megmagyarázni. A marxista filozófiai antropológia viszont éppen ebből a világból, a társadalmi és emberi viszonylatok sokrétűségéből (és ezt a sokrétűséget szaktudományok szintjén már kifejtett törvényszerűségekből) indul ki, hogy megfogalmazhassa az ember lényegi sajátosságait.

Jaspers az egzisztencialista filozófiára jellemzően a szubjektumból indul ki, és anélkül, hogy annak határait átlépné, oda „tér vissza", az „önmegvalósulás" formájában. Egyik kritikusa és méltatója így értékeli a Jaspers-féle önmegvalósulás gondolatát: „Az önmagunk megvalósítása előfeltétele annak, hogy meglássuk a tulajdonképpeni valóságot." A marxista filozófia is felveti az ember önmegvalósításának a problémáját, és jogos az az igény, hogy az etikában ez a gondolat nagyobb súllyal szerepeljen. Az embert ugyan társadalmi léte, a társadalomban elfoglalt helye, körülményei alapvetően determinálják, de az ember képességeit, alkotókészségét realizálva önmagát valósítja meg, tehát körülményei nem mechanikusan és sorsszerűen determinálják. Ahhoz azonban, hogy az önmaga megvalósítása az ember számára – tömegméretekben – konkrét lehetőséggé váljon, megfelelő külső társadalmi előfeltételek szükségesek, amelyeket a szocializmus alapoz meg és a kommunizmus vált valóra.

Jaspers az egzisztencia fogalmát egy másik „létkategóriához" való viszonyával is jellemzi. Az egzisztencia mindenekelőtt az „ittlét" fogalmához kötött. Ez a fogalom, kihámozva a homályos és Jaspers különböző könyveiben másképpen megfogalmazott meghatározásaiból elsősorban az ember testi mivoltát jelenti, az egzisztenciának mint léleknek a testhez kapcsolódását: „Nem az én ittlétem az egzisztencia, hanem az ember csak az ittlétben lehetséges egzisztencia. . . Az ittlét mint lét él és meghal, de az egzisztencia nem ismeri a halált. . . Az ittlét empirikusan van jelen, az egzisztencia csak mint szabadság . . ."

Jaspers az egzisztencia-fogalom kifejtésénél néhány utalást tesz az egzisztenciára mint megismerőre, mint a világot tükröző tudatra: „Az egzisztencia ebben a vonatkozásban megkülönbözteti magát a világtól, hogy tulajdonképpen azután vegyen részt benne . . . A világ és az egzisztencia között feszültség van, nem válhatnak eggyé és nem szakadhatnak el egymástól. Ez a feszültésg előfeltétele az egzisztenciából kiinduló filozófálásnak. A világot mint a megismerés tárgyát, és az egzisztenciát mint azt megvilágítót dialektikusan megkülönböztetjük egymástól és azután megint egybefogjuk."

Jaspers tehát az egzisztencia megismerő funkciójáról sem feledkezik, meg amit azzal is kifejezésre juttat, hogy az egzisztencia fogalma – bár nem mindenütt – az ész fogalmát is tartalmazza.

Az egzisztencia lényeges tartozéka a szabadság. A két fogalom, egzisztencia és szabadság, annyira áthatják egymást, hogy szinte felcserélhetők. Az egzisztencia fogalmának ez az oldala, a szabadság — már Jaspers szűkebb értelemben vett etikájához vezet át.

V. A VALLÁSOS KISPOLGÁR DEKADENS ETIKÁJA

Jaspers etikájának mint egzisztencialista etikának is egyik központi fogalma a „szabadság". A szabadság az egzisztencia tartozéka, vagy azzal éppen felcserélhető fogalom, ezért – mint erre egyik idealista bírálója is rámutat – éppoly meghatározhatatlan, mint maga az egzisztencia: „Az egzisztencia és a szabadság Jaspers számára felcserélhető fogalom. De mit ért ő szabadságon? Ha a szabadság és az egzisztencia ugyanazon dolog két oldala, akkor az egyik éppolyan definiálhatatlan, mint a másik."

A szabadság-fogalom tulajdonságai közül maga Jaspers is főleg a meghatározhatatlanságot emeli ki, hivatkozva a kanti

„intelligibilis jellem"-re, Kant etikai magánvalójára. A szabadság-fogalom definiálhatatlanságának oka Jaspers szerint az, hogy a szabadság az ember számára nem rajta kívül adott lehetőség, hanem olyan, amit meg kell teremtenie: „Az, hogy a szabadság után kérdezek, nem onnan ered, hogy ez mint fogalom adott számomra, amelynek tárgyát meg szeretném ismerni. Az a kérdés, hogy egyáltalán létezik-e szabadság, a tárgyi kutatás eszközeivel éppen a szabadság tagadásához vezetne, az pedig, hogy én magam nem lehetek a kutatás tárgya, a szabadság feltételezéséhez. Annak a kérdésnek az eredete, hogy van-e szabadság, éppen énbennem magamban van, aki akarom, hogy legyen."

Jaspers szabadság-fogalmában látszólag van egy olyan mozzanat, amelynek alapján szembe lehet állítani a Sartre-féle szabadsággal, amelybe az ember tragikusan belevettetett. Jaspersnél az ember mint egzisztencia maga teremti meg a saját szabadságát, ez tőle függően alakul, és a szabadság látszólagos másodlagossága éppen a szabadság megteremtésére késztethetné. De mert maga a „szabadság" megismerhetetlen és meghatározhatatlan, végül is az ember számára nem marad más, mint a szabadságról való illúzió kialakításának a lehetősége. Jaspers szabadság-fogalma ezért az egzisztencialista filozófia viszonylatában is sokkal kevésbé aktivizál, mozgósít valamely cselekvésre, mint a Sartre-féle szabadság-fogalom, amely szerint a szabadság eleve adott az ember számára, amellyel élnie kell, ezért – bár nem meghatározott irányban – de bizonyos aktivitásra serkenti.

Jaspers a szabadság kategóriájából is tudományellenes következtetéseket von le. Tagadja a szabadságnak és a tudományos megismerésnek a kapcsolatát. Elismeri ugyan, hogy van egy bizonyos fajta „szabadság", amely „nincsen tudás nélkül", ez azonban szerinte csak a szabadság passzív formája. Az igazi, aktív szabadság viszont nem a tudományok tárgya, hanem a filozófiai hité. Jaspers ezzel is kifejezi, hogy a szabadság mint világnézeti probléma a filozófia és nem valamely

szaktudomány tárgykörébe tartozik, ez lényegében igaz. De kétségbe vonja a szabadságnak és a tudományoknak bármilyen kapcsolatát. A tudomány szerinte nem alapozza meg az emberi szabadságot, bár nem is korlátozza. Jaspers szerint magában a „tudomány világában" sincsen szabadság. A történettudományban ugyan van egy „jel", amely a szabadságra utal. Ez – véleménye szerint – az, hogy az elkövetkezendő történelmi eseményekre nem lehet tudományosan következtetni, kétségbe vonja a tudományos előrelátást. Az az álláspont – fejti ki –, hogy a történelem előre látható, tagadja az ember szabadságát és felelősségét a történelemben. A „zárt rendszerek" úgy kezelik a jövőt, mintha már múlt lenne és ezért nem segítik az embert az előrelátásban. Jaspers szerint Marx, Freud és Spengler egyaránt tagadták a szabadságot.

Láthatjuk, hogy Jaspernél a marxizmus elleni támadások egyik gyakori formája, hogy a marxizmust önkényes kategorizálással olyan filozófiai vagy más eszmerendszerekkel azonosítja, amelyekkel maga a marxizmus is szembenáll és azt, ami bennük tudománytalan, leleplezi. Éppen a marxizmus alapjáról bírálható tudományos igénnyel Freud és Spengler történelmi fatalizmusa.

Freud az emberiség történetében is azokat az elkerülhetetlen alapkomplexumokat véli fölfedezni, amelyek a neurotikusok emlékeiben dominálnak (például apa-komplexum). Spengler az egyes kultúrák ifjú-, közép- és öregkoráról beszél, és feltételezi, hogy az időben egymástól távol eső kultúrák is hasonló jelenségeket produkálnak ugyanazon életszakaszukban, például hasonló eszmék kibontakozásához vezetnek.

A marxizmus mindkét történelemszemléletről kimutatja, hogy már kiindulópontjuk sem teszi lehetővé, hogy a tényleges történelmi szükségszerűséget elemezzék, mert biológiai és pszichológiai kategóriák önkényesen összeszerkesztett rendszerébe gyömöszölik a történelmet.

A marxizmus elleni támadás valódi oka Jaspersnél ebben az esetben is reakciós beállítottsága azzal az elmélettel szemben, amelynek útmutatásával az emberiség szabadsága a gyakorlatban, társadalmi méretekben megvalósulhat.

A marxista filozófia a szabadságot egyik rövid és közismert definíciójával, mint felismert szükségszerűséget határozza meg. A szabadság fogalma magában foglalja a tudományos megismerést, mint olyat, amelynek segítségével az ember felhasználja a természet és a társadalom törvényeit a szabadság minél teljesebb megvalósításához. A társadalom objektív törvényszerűségeinek, fejlődéstendenciáinak a felismerése, a történelem tudományos előrelátása nem korlátozza az emberek szabadságát, hanem törekvéseiknek, célkitűzéseiknek konkrét formát ad, tehát éppen a célirányosabb, szabadabb cselekvést biztosítja. A szabadság fogalmának – ezt az elvet érvényesítve – különböző vetületei vannak. Így például az egyén vonatkozásában az ún. cselekvési szabadság vagy erkölcsi szabadság, vagy a társadalom vonatkozásában például a politikai szabadság.

Jaspers a szabadságról való elmélkedése során a társadalmi önkény minden formája ellen tiltakozik. Filozófia című főművében hangsúlyozza, hogy a szabadság nála nem azonos a „tetszés szerinti önkény" fogalmával. Az ilyen és ehhez hasonló utalások Jaspers 1945 előtti írásaiban talán tartalmaznak valamit a polgári értelmiség elvont, passzív fasizmusellenességéből az 1930-as évek elején, de ezeket a kitételeit bőségesen ellensúlyozzák azok a nézetek, amelyeket ugyanebben a könyvében az erőszak és háború igazolására fejt ki. 1945 utáni írásaiban pedig ennek a szabadság-fogalomnak a jegyében támadja a szocialista társadalmi rendszert is.

Jaspers a szabadság legmagasabb formájaként az ún. transzcendentális szabadságot jelöli meg: „Ez a transzcendentális szabadság, amelyben én magam engedelmeskedve érvényes normáknak, szabadnak érzem magam, ez az aktív szabadság, szemben a passzívval . . .", írja a Filozófiában.

Szabadság kategóriája 1945 utáni könyveiben erősebb vallásos színezetet nyer. Jaspers etikájában ingadozik a mechanikus determinizmus és az indeterminizmus között. Ez az ingadozás is eklektikus jellegű. Etikájában végül is egyfajta vallásos fatalizmus által színezett idealista determinizmus jut túlsúlyra.

1945 utáni írásaiban részletesebben fejti ki, mit ért azokon az érvényes normákon, amelyeknek az ember engedelmeskedik. Jaspers már a Filozófiában is elválaszthatatlan kapcsolatot teremt a szabadság és a transzcendencia (isten) között, de a transzcendenciát vezeti le a szabadság fogalmából: „Csak magában a szabadságban van meg a transzcendencia lehetősége . . . minthogy szabad vagyok, a szabadságban és csakis általa tapasztalom a transzcendenciát."

A szabadság és a transzcendencia viszonya Jaspers későbbi, főleg 1945 utáni írásaiban egyre inkább átalakul, mégpedig úgy, hogy most már a szabadság ered a transzcendenciából; azaz közönséges vallási megfogalmazásban: az ember istennek köszönheti a szabadságát. „Minél szabadabb az ember – írja –, annál bizonyosabb számára az isten. Amiben tulajdonképpen szabad vagyok, abban biztos vagyok, hogy nem saját magam által vagyok szabad."

A szabadság-fogalom vallásos aláfestését célozza, hogy etikai kategóriái közé beiktatja a „feltétlen követelés" fogalmát. A „feltétlen követelés" hasonlít az „egzisztenciális szabadság" fogalmához, mert ez is a „saját bensőmből, saját létemből" következik, de istenhez kötöttsége egyértelműbb: „A feltétlen követelés . . . a transzcendenciából tör elő erre a világra, a mi szabadságunk útjain át."

A feltétlen követelés fogalmában a vallás „isteni sugallata" és a protestáns predesztinációs tan keveredik egy ellaposított kategorikus imperatívusz fogalommal, amely utóbbira jellemző, hogy „a feltétlen követelés megvalósításában a lét egyaránt anyagává lehet egy eszmének, a szerelemnek, a hűségnek . . ." A „feltétlen követelés" Jaspers szerint „időtlen", de

tulajdonképpen üres és tartalmatlan voltát magának Jaspersnek ezzel a kategóriával kapcsolatos példái bizonyítják: szerinte Szókratész, Seneca, Morus Tamás és Giordano Bruno egyaránt a „feltétlen követelés" jegyében cselekedtek.

A „feltétlen követelés" fogalma a szükségszerűség Jaspers-féle értelmezéséhez vezet át. Jaspers a szabadság metafizikus ellentétpárjaként elemzi a szükségszerűséget, bár irracionalista dialektikájával megkísérli a két kategóriát egységbe foglalni: „a szabadság és szükségszerűség egysége" szerinte azt jelenti, hogy az egzisztencia ugyan elszánja magát a szabadság megvalósítására, de tudomásul kell vennie a szükségszerűséget, a „muszáj"-t. „Ez a szükségszerűség, amely minden új választásban jelen van a saját történeti alapjához való kötöttségében, mélyebb szükségszerűséget tár fel, annak a tudatát, hogy itt vagyok és nem lehetek másképpen, tehát a muszájban van jelen, amely az egzisztencia eredeti szabadságára való elszántságához kötött."

Ez a megfogalmazás mutatja, hogy Jaspersnél a kényszerű szükségszerűség dominál. A szabadság szándék, törekvés marad, a szükségszerűséget pedig az ember nem ismerheti meg és nem alkalmazhatja, csak passzív módon tudomásul veheti. A szabadságnak és a szükségszerűségnek ez a metafizikus viszonya magának a szükségszerűségnek a Jaspers-féle felfogásából is következik. A szükségszerűség nála istentől eredő normák formájában is jelentkezik, mint a „feltétlen követelés", de az emberi létből, az „ittlét"-ből is ered. Az „ittlét" fogalma, mint már említettük, az egyes embert is jelenti a maga konkrét mivoltában, tágabb értelemben pedig általában az embereket adott körülményeikkel, bizonyos helyzetekhez való kötöttségeikkel. Azok között a váltakozó szituációk között, amelyekbe az egyes ember élete folyamán kerülhet, vannak olyan szükségszerűen előálló helyzetek, amelyeket Jaspers „határhelyzetek"-nek nevez: „Mindig bizonyos helyzetekben vagyunk. A helyzetek változnak, új alkalmak adódnak, amelyeket ha elmulasztottunk, nem térnek vissza többé. Magam

is törekedhetem arra, hogy egyes helyzeteket megváltoztassak. – Vannak azonban olyan helyzetek, amelyek lényegüket akkor is megtartják, ha pillanatnyilag másképpen jelennek meg és lenyűgöző hatalmuk fátyolba burkolja őket: meg kell halnom, szenvednem kell, harcolnom, ki vagyok szolgáltatva a véletlennek és elkerülhetetlenül keveredem a bűnbe. Létünknek ezeket az alaphelyzeteit nevezzük határhelyzeteknek. Ez azt jelenti, hogy vannak olyan helyzetek, amelyeket nem változtathatunk meg."

Négy alapvető helyzet – a halál, a szenvedés, a harc és a bűn – szerepel tehát szigorú, változhatatlan determinánsként az ember életében. A határhelyzetek, hasonlóan Jaspers más filozófiai kategóriáihoz, szintén megismerhetetlenek: „Nem láthatunk át rajtuk, létünkben rajtuk túl semmit sem látunk. Olyanok mint egy fal, amelynek nekiütközünk, amelyet nem sikerül átlépnünk. A határhelyzeteket nem változtathatjuk meg, csak megvilágíthatjuk anélkül, hogy valami másból magyarázhatnánk meg, illetve vezethetnénk le, mert azonosak magával az ittléttel." A lét, mint „ittlét" – fejti ki Jaspers – megpróbálja elkerülni a határszituációkat, de az egzisztencia éppen általuk valósítja meg magát az egzisztenciális szabadságban.

Vagyis, Jaspers őszintén együttérez azzal, aki például a harcot rendkívül kényelmetlennek tartja az „ittlét" számára, de azzal vigasztalja, hogy „egzisztenciája" mégis ezekben a szituációkban teljesedik ki.

Az egyes határhelyzetekről való elmélkedés általában nem egyéb, mint siránkozás, bölcselkedő rezignáció az emberi élet nehézségeiről és végességéről. A határhelyzetek elméletében is kiütköznek a jaspersi filozófia belső ellentmondásai. Jaspers, aki a szabadság kategóriájának meghatározása során, ha nagyon bizonytalanul is, de tagadja az önkényt és az erőszakot, a „harc mint határhelyzet jellemzése" alkalmával elismeri és elkerülhetetlennek tartja: „Ha élni akarok, úgy haszonélvezője kell legyek az erőszak alkalmazásának és ugyancsak el

kell szenvednem valamilyen erőszakot . . .” „Ha sehol sem akarok más élet kontójára élni, úgy le kell mondanom az életről.”

Tehát filozófiai, etikai formában elismeri a kapitalista társadalmi rendszer „aki bírja, marja” elvét, és a nyílt erőszakon alapuló és „más élet kontójára élő” imperializmust sőt fasizmust is. Jaspers, ha maga szubjektíve talán nem is helyeselte a hitleri rablóháborút, de filozófiailag alátámasztotta, mert „A harc és a háború, amelyek bármely alakban . . . eredményeikben egyaránt félelmetesek . . . a transzcendens lét jelenségei a veszélyben és meghiúsulásban magát kinyilvánító egzisztencia számára . . .” Jaspers itt eljut a fasiszta ideológia álláspontjára, amely szerint a háború örök szükségszerűség és az emberi lét kiteljesedése.

Az erőszak és a háború örök szükségszerűségéből következik, hogy a bűn is az emberi élet velejárója: „Azáltal, hogy mindig tevékenyen ragadom meg az életet, mástól elveszem . . . minden cselekedetnek van egy olyan következménye a világban, amelyről maga a cselekvő nem tud . . . Akár cselekszem, akár nem, mindkettő következményekkel jár, mindkét esetben elkerülhetetlenül bűnbe keveredem.” A bűn Jaspers szerint az emberi lét szükségszerű tartozéka, az egzisztencia az „ittlét”-ben elveszíti eredeti tisztaságát: „A lélek tisztasága az egzisztencia valódisága, amelynek az ittléten belül kell vállalnia és megvalósítania a tisztátalanságot.”

Az ember bűnös voltának hirdetése a vallási etika egyik lényeges velejárója. De ahogyan Jaspers a bűnt felfogja, mintegy belenyugodva az ember bűnös voltába, a bűn elkerülhetetlenségébe, ez filozófiájának „sötét oldala” a teológusok számára. A vallás funkciója a bűnnel kapcsolatban ugyanis nem merül ki abban, hogy bebizonyítja az embernek bűnös voltát. Az a feladata, hogy valamely, többnyire szertartásokhoz, vallási fegyelemhez kötött illúzió formájában „kivezesse” a bűnből az embereket és őket magukat is rávegye, hogy igyekezzenek a vallás segítségével bűneiktől megszabadulni. A vallási kötöttségeket tehernek érző, de még istenhivő kis-

polgár számára azonban kényelmesebb a bűnbe való belenyugvás, és a bűnösség Jaspers-féle filozófiai szentesítése egyben biztosítja számára a polgári társadalom rendjének – ahol a más kontójára való élés, az embernek ember által való kizsákmányolása elkerülhetetlen – bűntudat nélküli elfogadását.

A bűn igenlése Jaspers filozófiájában az „ördög chiffre"-jét idézi, amely „éppoly látható, mint az istenségé". Az „ördög", a lét tagadása; „a semmi", a „pusztulás", és az ezektől való félelem pesszimista kategóriái Jaspernél sajátos módon filozófiai főművének éppen a harmadik, Metafizika című kötetében szerepelnek a legnagyobb nyomatékkal, mintegy a transzcendencia ellenkategóriáiként. A Metafizika egyes fejezetei figyelemre méltó módonmutatják, hogy Jaspers ingadozik a teljes reményvesztettség és az „istenbe vetettbizalom", valamint a teljes pusztulástól való félelem és valamilyen „törvényes" rendben való bizakodás között. Ez a probléma így vetődik fel számára: „Úgy látszik, létünk az ittlétben két hatalomra tartozik, amelyek egzisztenciális megjelenését így nevezzük: a nappal törvénye és a szenvedélyes vágy az éjszaka után... A nappal törvénye rendet tart ittlétünkben, világosságot, konzekvenciát és hűséget követel... az értelemhez és eszmékhez köt bennünket... de a nappal határán megszólal a másik hatalom... a szenvedélyes vágy az éjszaka után és keresztülgázol minden renden. Beleveti magát a semmi időtlen mélységébe, amely mindent örvényben fojt." A hitleri fasizmus éveiben a polgári értelmiség egyes csoportjainak beállítottságára vet fényt ez az idézet. Nem létezett számukra más, mint az élet megszokott rendje, mint az „értelmes" rend vagy a teljes pusztulás, amely sorsszerűnek tűnt, hiszen nem vették fel ellene a harcot. Talán ebben rejlik e fogalmak történelmi gyökere.

Ez a két kategória egyébként – a nappal törvénye és a szenvedélyes vágy az éjszaka után – ha megfosztjuk őket egzisztencialista eleganciájuktól, eléggé sekélyes. Az erkölcsi jó

és rossz áll egymással szemben, mindkettő az „ittlét"-ből, vagyis az emberi természetből ered. Ez a vallás tanítása a jóról és rosszról, és elterjedt köznapi hiedelem.

Ennek a hiedelemnek a cáfolatával és annak kifejtésével, hogy az erkölcsi jó és rossz nem az ember természetéből ered, hanem a társadalmi viszonyokból, már marxizmus előtti gondolkodóknál is találkozunk. A marxista etika napjainkban kísérli meg ennek az egyik morális alapkérdésnek átfogó jellemzését, amelynek felvázolása sem egyszerű. A jó és rossz tartalmukban és kihatásaikban társadalmi kategóriák: a társadalom érdekei határozzák meg végső fokon, hogy mi az erkölcsi jó és rossz. Éspedig nemcsak a társadalom valamely alapvető érdeke, hanem gazdasági, politikai stb. érdekeinek bonyolult szövevénye, s ezekbe bizonyos csoportérdekek is belejátszhatnak (pl. bizonyos osztálystruktúra fenntartása). De a jó és rossz egyéneken keresztül nyilvánulnak meg – erkölcsileg pozitívan vagy negatívan értékelhető cselekedetekben –, és ezért pszichológiai gyökereik, indítékaik is vannak. A pszichológiai indítékok és megnyilvánulások adják azt a látszatot, hogy a jó és rossz aránya az embernél kizárólag lelki alkaton múlik.

A legátfogóbb nemlét kategória Jaspersnél az ún. „Scheitern" (meghiúsulás, nem-sikerülés), amely mindenfajta kísérlet, cselekedet sikertelenségét jelenti az „ittlét"-ben, és tágabb értelemben az egész emberi lét önmagában való céltalanságát. A „meghiúsulás" fogalmával, bár részletes kifejtésére – nem véletlenül – csak a Metafizika utolsó fejezeteiben kerül sor, már előbb is találkoztunk. Így pl. önálló kategóriaként lép fel a „határhelyzetek" elméletében, abból adódóan, hogy a „határhelyzeteket" az embernek „nem sikerül" túllépnie, és a szabadság-probléma taglalásánál olyanformán, hogy „a szabadságnak mint ittlétnek sem sikerül megvalósulnia".

A „meghiúsulás" fogalmának egyik következménye volt – ez már a Filozófia I. kötetének 1. fejezetéből kiderül –, hogy

létrehozta Jaspers filozófiáját. Jaspers – azt fejtegetve, hogyan jutunk el a filozófiai értelemben vett léthez, vagyis hogyan jutott el a saját egzisztencialista filozófiájához – ezt írja: „... a létet kell keresnem, hogy magamat megtaláljam, de miután a létet megtalálnom nem sikerül, ezen a nem-sikerülésen keresztül jutok el a filozófiához", ti. az objektív létet tagadva a szubjektumhoz mint az egzisztencialista filozófia kiindulópontjához.

Jaspers a nemlétnek, a pusztulásnak is jelentős szerepet biztosít filozófiájában: „Nem tudhatjuk, miért van a világ, talán a pusztulásból megtudhatjuk, de már nem mondhatjuk meg." A világról a leglényegesebbet tehát a pusztulás mondaná meg az embernek – Jaspers szerint –, ha ő maga is következetesebb lenne az egzisztencialista pesszimizmushoz, és a teljes pusztulás vállalására biztatná olvasóit annak érdekében, hogy megismerjék a világ lényegét, ha már ezt magától Jasperstől „nem sikerül" megtudnunk.

De ennek a filozófiai rendszernek egyik funkciója, hogy a maga tragikus társadalmi helyzetét felismerő, de azzal szembenézni nem akaró embernek filozófiai vigaszt adjon, ezért a „meghiúsulás" maga is „meghiúsul". Jaspers egzisztencialista pesszimizmusát sekélyes vallásos optimizmusra váltja át, azt a megoldást ajánlja, amely a vallás köznapi nyelvén így hangzik: ha minden elveszett, istenben még bízhatunk. Jaspers az istenhitben találja meg a kiutat, bár előzőleg mindenfajta kiutat a „meghiúsulás"-ból, amely mint a teljes pusztulás szerepel, kétségbevont. „A meghiúsulás nézőpontjából lehetetlen élni ... ez a tulajdonképpeni félelem, az utolsó félelem, amelyből már nincsen kiút."

A kiutat Jaspers egy „ugrás" révén találja meg, amely a „félelemből a nyugalomba vezet és a legelképesztőbb, amelyet az embernek meg kell tennie. Hogy ez sikerüljön, annak alapja az egzisztencián kívül kell legyen, és az ember hite az, amely meghatározhatatlanul kapcsolja őt a transzcendencia létéhez."

Jaspers azt állítja, hogy a meghiúsulás révén csak az istenség gondolatáig jut el az ember, de nem az isten meghatározásához, vagy isten létének bizonyításához: „A filozófiai isten-gondolat, amely a gondolkodás meghiúsulásában bizonyosodik be, azt fogja fel ebben a meghiúsulásban, hogy van istenség, és nem azt, hogy milyen."

Egyértelműbben fogalmazza meg ezt a gondolatot a későbbi, népszerű formában megírt Bevezetés a filozófiába c. könyvecskéjében: „A világban olyan hatalmak akarnak rajtunk uralkodni, amelyek letepernek bennünket, a félelem a jövőtől, az aggodalmas kötelék ahhoz, amit a jelenben birtokolunk és a félelem a borzalmak lehetőségétől." Ezek ellenszerei: „A lét iránti bizalom, amely mint cél nélküli hála, mint nyugalom az isten létezésében való hitben nyilvánulhat meg."

Az ugrás a „meghiúsulás"-ból mint teljes kétségbeesésből a transzcendenciához csak „kivételes pillanatokban" következhet be, ezért Jaspers abban az esetben, ha ez az ugrás elmaradna, a „tűrést" ajánlja.

Ez a gondolat, hogy az ember a kétségbeesésből nem jut el okvetlenül istenhez, Jaspers isten-fogalmának a Kierkegaardéval való hasonlóságát mutatja. Jaspers ezoterikus könyveiben isten távoli, nem érhető el mindig, de a távolság ember és isten között exoterikus írásaiban egyre csökken.

Jaspers ingadozását a pusztulás vállalása és a pusztulást elhárító istenben való bizakodás között – azaz egzisztencialista pesszimizmusa és vallásos optimizmusa között – illusztrálja a „feltétlen cselekvések"-ről szóló fejtegetése is. Jaspers a cselekedetek két fő csoportját különbözteti meg. Az „ittlét"-ből, amely ebben a vonatkozásban az ember biológiai létét jelenti, erednek az „ösztöncselekedetek", amelyek „állati természetünk emberi tudatosságba való foglalásai. . . és mint ittlétünk jelenvalóságai, nélkülözik a transzcendenciát. Ezzel szemben az ún. feltétlen cselekvés az öntudatos egzisztencia kifejeződése, amely az ittlét jelenségeiben a transzcen-

dencia vonatkozásában azt teszi, ami szerinte örökké lényegbe vágó."

Ha Jaspers-féle filozófia terminológiájából kihámozzuk a fenti idézet tartalmát, akkor ez semmivel nem több, mint a vallások tanítása az istennek tetsző cselekedetekről, szembeállítva őket azokkal a cselekedetekkel, amelyek csupán az ember fizikai szükségleteit elégítik ki. A vallás a test és a lélek szubsztanciális megkülönböztetéséből kiindulva etikai megkülönböztetést is tesz a test és a lélek „funkcióiból", igényeiből eredő cselekedetek között, és az utóbbiakhoz elsősorban a vallásos cselekedeteket (pl. szertartások) sorolja.

A marxista etika a modern tudományos lélektan alapján mutat rá a testi és lelki jelenségek kapcsolatára és kölcsönhatására és nem fogadja el az emberi cselekedetek ilyen rangsorolását. Az ember társadalmi lény, közösségi lény, cselekedetei társadalmilag determináltak és hatékonyak és ebből kell kiindulni az emberi cselekedetek etikai megítélésénél is.

Jaspers számára az ember nem társadalmi lény, hanem részben biológiai lény, részben – ha egyáltalán fel tud emelkedni a Jaspers-féle „magasságba" –, minden fizikai kötöttségtől mentes elmélkedő szubsztancia. Jaspers szerint az ember nem mint társadalmi ember cselekszik, hanem cselekedetei vagy a biológiai létbe való belenyugvásból, vagy az ellene való lázadásból adódnak.

Jaspers az elmélkedést (filozófiait, vagy a kifejezetten vallásos jellegűt is) Kierkegaardhoz hasonlóan cselekvésnek nevezi. E szerint a feltétlen cselekvéseket ismét két alcsoportra osztja. Az egyik alcsoportba sorolja az olyan cselekedeteket, amelyek „áttörik az ittlétet".

Az ilyen cselekedetek mintegy a „határhelyzetek" ellenpólusai. Az ittlét áttörésének egyik módja az öngyilkosság. Jaspers, megtagadva pszichiáter múltját és az egyes idevonatkozó polgári szociológiai kutatásokat (pl.a Dürkheiméit) figyelmen kívül hagyva, azt állítja, hogy az öngyilkosságok végső oka felderíthetetlen : „Az egyes öngyilkossági esetek mint fel-

tétlen cselekedetek nem érthetők meg valamely általános okszági összefüggésből, vagy egy bizonyos embertípusból, hanem az öngyilkosság a magát benne kiteljesítő egzisztencia abszolút egyedülvalósága." Az „ittlét áttörésének" egyik módja tehát az, hogy az ember önként vállalja a pusztulást és engedelmeskedve az „ördög Chiffre"-jének, magát pusztítja el.

Az öngyilkosságnak ez a sztoikus filozófiára emlékeztető felfogása és főleg az öngyilkosság egyértelmű magasztalása leteríti Jasperst a keresztény vallási etika álláspontjáról. 1945 után megjelentetett népszerű könyvecskéjében Jaspers igyekszik elmosni az ellentétet saját etikai nézetei és a vallás hivatalos erkölcsi elvei között. Másképpen veti fel például a Bevezetés a filozófiába című könyvecskéjében a lét és nemlét és ezen belül az öngyilkosság problémáját is. Az embernek a jó és a rossz hatalmak közti ingadozásáról való meditálása itt a szolid vasárnapi prédikációk hangnemét ölti. A jó és a rossz hatalmak, mint szeretet és gyűlölet jelennek meg, „a szeretet a lét felé irányítja az embert, a gyűlölet pedig a nemlét felé taszítja... A szeretet arra ösztönöz, hogy csendben építsük a világot, a gyűlölet a létet az ittlétben kioltó és az ittlétet magát megsemmisítő katasztrófához vezet." Ebben a könyvében tehát az emberi élet kioltását, az öngyilkosságot beleértve, nem az emberi lét kiteljesedésének tartja, hanem a rossz felülkerekedésének a jó felett.

A másik megoldás az ittlét áttörésére az ún. „vallási cselekvés". Ezen Jaspers nem a köznapi értelemben vett vallásosságot érti, nem a vallás követelményeinek a betartását, hanem valamilyen öngyilkosságpótlékot: a remeteség különböző formáit. A „vallási cselekvés" szerinte „lehetővé teszi azt, hogy a világban maradjunk, ahelyett, hogy az életünket elvegyük, de ennek a cselekedetnek a következményei megkövetelik..., hogy elhagyjuk a világot magában a világban, megkövetelik az aszkézist, a világ kerülését, a világon kívüli életet úgy, hogy csak elviseljük az ittlétet, vagy életkedv nélkül éljünk."

Jaspers a vallásos cselekvésen nem olyan cselekedeteket ért, amilyeneket a vallás elvár a hívektől. A vallásos cselekedeteken általában nem elsősorban a befelé-fordulást, az elmélkedést értik, hanem a vallásosság külsődleges megnyilvánulásait is, pl. bizonyos szertartásokon való részvételt. A remeteség éppen hogy csak a kivételesek, arra hivatást érzők vallásos cselekedete. Egyébként ma az egyházak többek között – saját létérdekeik védelmében – a papokat sem a világtól való elfordulásra biztatják, hanem inkább arra, hogy aktívan kapcsolódjanak be a társadalom életébe. A mai kereszténység általában nagyobb jelentőséget tulajdonít a világi cselekedeteknek.

A Filozófia című főművében a „feltétlen cselekvések" másik csoportjába tartoznak azok a cselekvések, amelyek „az ittléten belül maradnak", azaz – ismét a sztoikus filozófia hatása – megengedik a világon belüli élést, nem szigetelik el az embert a világtól. Ide tartoznak az ún. „belső cselekvések". Ezek egyike a filozofálás, és ennek is a Jaspers által „aktív kontempláció"-nak nevezett formája. Ez „a transzcendencia elgondolásai által felfogott belső cselekvés analóg a vallási cselekvéssel anélkül, hogy célszerűen hatna a világra".

A vallási cselekvés – az aszkézis – „célszerűsége" magának a világnak a megtagadását jelenti Jaspers szerint. Ilyen vonatkozásban is alacsonyabb rendűnek tartja a filozófiát a vallásnál, mert a filozófia nem képes „áttörni az ittlétet", azaz megalkuszik a világgal, míg a vallásos aszkézis elfordul tőle. Jaspers maga is érzi, hogy a világtól való elfordulást az egzisztencialista filozófia a vallásos aszkézisnál csak tökéletlenebbül tudja megvalósítani – nem beszélve magának Jaspersnek a filozófiájáról, amely mindig is ingadozott a teljes passzivitás és a bizonyos fokú aktivitás között – ezért rangsorolja a vallásos aszkézist magasabbra, mint a filozofálást. Minthogy ezt általánosságban mondja ki, fejtegetéseinek a végső kicsengése itt is az, hogy a vallás magasabb rendű, mint a filozófia.

Jaspers nem is a mai, hanem a középkori vallásosság álláspontját képviseli, amikor kifejti, hogy az „ittlét" csak az „ittlét megtagadása" által törhető át, azaz a világot csak a világtól való teljes elfordulással lehet legyőzni. Magában az ittlétben – írja – csak „belső cselekvések" lehetségesek, azaz a világot megváltoztatni, rá hatni nem lehet, legfeljebb elmélkedni róla.

Jaspers „belső cselekvések"-ről szóló elméletével kapcsolatban joggal jegyzi meg Georg Mende: „Az egzisztencialista filozófia kizárólag az emberi lét szubjektív oldalára helyezi a hangsúlyt, mert miközben a belső cselekvésre szorítkozik, nem ismeri fel a cselekvés folyamatának a lényegét. Minthogy a cselekvés szükségszerűen kapcsolódik a körülmények megváltoztatásához, a belső cselekvés semmilyen közvetlen befolyást nem gyakorol a tényleges társadalmi jelenségekre."

Jaspers nézetei a belső cselekvésekről abból a sejtésből erednek, hogy az a társadalmi réteg, amelyet az egzisztencialista filozófiának ez az irányzata képvisel, képtelen bármit is változtatni a társadalmon, és helyzetének stabilizálását előbbre valónak tartja annál, semhogy bármit is kívánjon rajta változtatni. Ennek a rétegnek – különösen a hitleri fasizmus éveiben – megfelelt a Jaspers-féle langyos kvietizmus álláspontja, amelyet azonban Jaspers filozófiájában következetlenül képviselt és a második világháború után szinte teljesen feladott.

Jaspers etikájának még egy kategóriáját kell elemeznünk, az ún. „kommunikáció"-t, amelyet az 1930-as években fejt ki, részben a Filozófia második kötetében, részben a Korunk szellemi helyzete című könyvében.

Jaspers a „kommunikáció" fogalmán az embernek a másik emberhez való viszonyát, kötődését, tágabb értelemben az emberek mindenfajta társulását érti. Minthogy számára az ember nem társadalmi, hanem pusztán biológiai vagy absztrakt szellemi lény, ezért az emberek közötti kapcsolat – mint

kifejti – vagy kizárólag biológiai, vagy elvont szellemi indítékok alapján jön létre. Jaspers a „kommunikáció" két fő formájáról beszél. Az „ittlét"-ből ered az ún. „ittlét kommunikáció", amelyet az ember biológiai érdekei határoznak meg. Az ilyen kapcsolatok az ösztönök, vágyak kielégítésére irányulnak. Az embernek mint „egzisztenciának" igényéből fakad az „egzisztenciális kommunikáció", amelynek indítékai: „elégtelen vagyok egyedül önmagam számára", „nem foghatom fel magam az élet értelmét", „csak így találhatom meg az igazságot, mivel igaz az, ami nemcsak az én számomra igaz" és „nem szerethetem magam másként, csak úgy, hogy valaki mást szeretek".

Jaspers egyik idealista bírálója megállapítja, hogy a „kommunikáció" kategóriája arra lenne hivatott, hogy áttörje az egzisztencialista filozófia magányhangulatát és Jaspersnek ezt a kísérletét a filozófus lelki fejlődéséből vezeti le.

A „kommunikáció" Jaspers-féle kategóriájának társadalmi gyökerei még a hitleri fasizmus térhódításában keresendők. Jaspers talán megsejtette, hogy egy társadalmi réteg vagy csoport önmagában és egyedül tehetetlen a fasizmussal szemben, érezte a szolidaritás, az emberek összefogásának a társadalmi jelentőségét. Az igényt valamiféle szolidaritás, társadalmi összefogás iránt, fokozta a félelem a megsemmisülést hozó fasizmustól, amely a polgári létbizonytalanság kereteiben az emberi léttől elválaszthatatlan félelemérzéssé növekedett: „A félelem a nemlét magányának mély szakadékától... felkelti a kapcsolatkeresés összes indítékait." A „kommunikáció" fogalma végső soron a fasizmussal szembeni társadalmi összefogás bizonytalan és homályos vágyát fejezi ki, de azt a történelmi tényt is, hogy a német kispolgári értelmiség képtelen volt önmagából kilépni és társadalmi méretű valódi kommunikáció hiányában magára maradva behódolt a hitleri fasizmusnak. A „kommunikáció" ezen a társadalmi rétegen belül általában csak egyes emberek között, szerelem vagy barátság formájában jött létre: miután az „egyén saját

teljesen mezítelen önmagához van visszadobva. . .” nem marad számára más, „mint egy másik ember, akihez hűen kapcsolódik” – írja Jaspers. A „kommunikáció” tehát csak két ember közt jön létre látszatmegoldásként a társadalmi elmagányosodás ellensúlyozására. Maga Jaspers sem tudja megoldani a magány és a kommunikáció ellentétét: „A kommunikáció mindig két ember közt jön létre, akik egymáshoz kötődnek, de mégis külön maradnak, akik egymáshoz kerülnek a magányból és mégis csak a magányt ismerik, mert kommunikációban vannak. Mert nem lehetek önmagam anélkül, hogy kommunikációba ne lépnék, és nem léphetek kommunikációban anélkül, hogy magányos ne lennék. Valahányszor a kommunikáció feloldja a magányt, új magányosság keletkezik, és ez nem tűnhet el mindaddig, amíg énmagam mint a kommunikáció előfeltétele létezem. Akarnom kell a magányt, ha a saját eredeti mivoltomat és a legmélyebb kommunikációt vállalni merem.”

A mérleg tehát a magány javára billen, hiszen ez a fajta kommunikáció is csak a magány sajátos formája, tulajdonképpen egy társadalmilag determinált magány megosztása egy másik emberrel. Jaspers javára írható, hogy nem is hisz a magány feloldásának ebben a módjában. Ennek ellenére örök emberinek véli azt a fajta magányosságot, amely hanyatló társadalmi osztályok domináló életérzése, vagy átmeneti időszakokban a helyüket nehezen megtaláló, a társadalom perifériáin élő embereké.

Jaspers filozófiájában is a magány, a szubjektivitás, az emberi lét egyedüli valósága, míg az út, amelyen az egzisztencialista filozófia az embernek a társadalomhoz való kapcsolatait keresi, sötét zsákutca, mert az „egzisztenciális kommunikáció” amellett, hogy csak kísérlet a magány feloldására – meghatározhatatlan és megismerhetetlen: „. . . nem tanítható meg rá senki, nem utánozható, hanem mindig csak egyszeri. Mindig két egyén közt jön létre, akik kizárólag ők maguk, és másokkal nem helyettesíthetők. . .”

Az egzisztenciális kommunikáció elmélete is növeli a hajlamot a polgári értelmiség körében a befelé-fordulásra. Egyben eltereli a figyelmet a probléma marxista megoldásáról, amely a társadalmi fejlődés irányának megmutatásával elemzi az ember helyét a társadalomban és az egyénnek a társadalomhoz és más emberekhez való viszonyát.

Jaspers a „kommunikáció" kategóriájáról szóló elmélkedéseit változtatás nélkül közli 1945 utáni írásaiban, kiemelve az „egzisztenciális kommunikáció" és a vallás kapcsolatát: „A létet megjelenésében szétforgácsolja az emberek sokfélesége, a sokféle hit és a különböző talajon létrejövő közösségek." „A filozófiai hit elszakíthatatlan a kommunikációra való teljes készenléttől, . . .mert a tényleges igazság csak a hittel való találkozásból és a mindent átfogó jelenlétében keletkezik. Ezért érvényes az a megállapítás, hogy csak a hivők valósíthatják meg a kommunikációt." Jaspers A filozófiai hit című könyvét ezekkel a szavakkal fejezi be: „A filozófiai élet mindennapi feladata, hogy ennek a kommunikációnak a megvalósulását elősegítse."

Jaspers tehát a magány ellenszereként több ember között létrejövő eszmei kapcsolatokat is ajánl, amelyek a vallásos és filozófiai hit szellemében jönnek létre, függetlenül az ilyen kapcsolatokban résztvevők társadalmi helyzetétől. Ez a gondolat nem új a filozófia történetében, bármilyen egyénieskedő terminológiába öltözteti Jaspers a „kommunikáció" elvét, és ruházza fel magát, mint ennek az elméletnek a szerzőjét a „mindent átfogó filozófusa" epitheton ornansa mellett a „kommunikáció filozófusa" címmel is.

Ehhez hasonló gondolatot propagált pl. Feuerbach a szeretet vallásában, még a haladó polgári kritika talaján, de már a reakciós nézeteket előrevetítve.

Jaspers 1945 utáni nézetei az egzisztenciális kommunikációról kapcsolódnak elgondolásaihoz a világbékéről, ezekre a későbbiekben még rá fogunk térni.

VI. JASPERS MINT TÖRTÉNETFILOZÓFUS ÉS POLITIKUS

Jaspers már a kommunikáció kategóriájában megpróbál, mint egyik bírálója megállapítja, „az egzisztenciális monadizmusból kitörni", azaz feloldani az embernek mint egzisztenciának a magányát és más emberekhez való kapcsolatát elemezni. A „kommunikáció" elve egyben társadalmi problémákra is megoldást kíván adni, és Jaspers történetfilozófiájához vezet át.

Jaspers írásaiban gyakran szerepel a „történetiség" fogalma, amelyet maga Jaspers így értelmez: „Filozófiámban történetiségnek nem a történelmileg különöset nevezem, nem az individuálisat és a megismerhetőt. Történetiségen sokkal inkább értem az egzisztencia lehetőségét arra, hogy az örökkévalóság és idő egysége adott pillanatában mint valóság jelenik meg és tapasztalható. Ez a lehetőség az egzisztencia szabadságából fogható fel. Csak ebben a történetiségben nyerhet a csupán históriai egzisztenciális értelmet."

Ebből az idézetből úgy tűnik, mintha Jaspers a történelemben nem az egyedit, hanem az általánosat keresné, de téved az a polgári bírálója, aki szerint ez az általános „az újhegeliánus konkrét általánosra emlékeztet". Ez az általános, amelyet Jaspers az egzisztencia lehetőségeként jelöl meg, az „örök emberi"-nek egy homályos megfogalmazása. Jaspers az általános és egyes problémáját történetfilozófiai viszonylatban helyesen meg sem tudja közelíteni, mert mindig a társadalmi viszonyoktól elvonatkoztatott emberből indul ki.

Tudnunk kell, hogy az „örök emberi" kategóriája, amely a XVII–XVIII. században haladó tartalmat hordozott – például az örök emberi természetből eredő jogokat mint polgárjogokat – a filozófusok a feudális, elavult előjogokkal állították szembe és a történelem örök törvényeit a feudális önkénnyel – addig ez a kategória a XIX. század második felétől kezdve reakcióssá vált a materialista történelem –, és em-

berfelfogással szemben. Az „örök emberi"-re hivatkozva most már a kapitalizmus gazdasági viszonyait és a polgári életstílust védik a filozófusok, vagy az ember örök biológiai, pszichológiai adottságaiból kiindulva a történelemben háttérbe szorítják a változás elvét. Ezért polgári történetfilozófiai fejtegetésekben a „történetiség" szó nem mindig a történelmileg változót, hanem a történelem bizonyos absztraktan állandó elemeit jelenti.

Jaspers ugyan több helyen utal arra, hogy az ember kifejezetten „históriai lény", akit adott kor és körülmények határoznak meg. Az embernek mint „históriai lény"-nek a fogalma azonban azonos számára az embernek, mint „ittlét"-nek a fogalmával, végső fokon az emberrel mint biológiai lénnyel. Jaspers történetfilozófiai fejtegetéseiben az embert hol puszta létéért harcoló és szenvedő állati lénynek tekinti, hol időtlen érvényességű szellemi alkotásokat létrehozó egzisztenciának.

Jaspers történetfilozófiai koncepcióját az 1931-ben kiadott a Korunk szellemi helyzete című könyvében alapozza meg, és az 1949-ben megjelent A történelem eredetéről és céljáról című könyvében fejti ki.

Egyik bírálója megjegyzi, hogy Jaspers „előbbi könyve a saját kora áttekintése, amíg az utóbbi ennek folytatásaként minden eddigi koré". Korunk szellemi helyzete című könyve tulajdonképpen a német kispolgári értelmiség „szellemi helyzetét" tükrözi, közvetlenül a hitlerizmus győzelme előtti években, annak a rétegnek a gondolatvilágát, mely a háborúnál is jobban félt a munkástömegektől, és belátva, hogy a német burzsoázia hatalmának biztosításához diktatúrára van szükség, egy „igazi Führer"-ben reménykedett. Ennek a rétegnek a „szellemi helyzet"-ét jellemezte, hogy Nietzschét idézve követelte az elitek jogait, Le Bon receptje szerint vélekedett a tömegekről, Spenglerre gondolt, ha bele akart nyugodni egy esetleges pusztulásba, és istenben bízott, ha mégsem akart belenyugodni.

A történelem eredetéről és céljáról című könyv annyiban az előbbi folytatása, hogy Jaspers megkísérli a saját életszemléletét és társadalomfilozófiáját az emberiség egész eddigi történetébe és perspektíváiba belemagyarázni. Tagadja a történelem objektív törvényszerűségeit, nem veszi figyelembe a társadalmi jelenségek gazdasági okait és negatív hatást tulajdonít az emberiség életében a tudománynak és technikának.

Történetfilozófiájában az egyes emberből mint elszigetelt egyénből indul ki: „A történelem a maga egészében egyes emberek tevékenységéből áll. Az eredetnél és a kezdetnél egyesek vannak. . . Ami történik, emberek által történik és az emberek mindig egyes emberek."

Jaspers számára a történelem szubjektív cselekedetek, választások összessége, és ebből az is következik, hogy az embereket külső tényezők, a közösség nem változtathatják meg, hanem „az ember csak mint egyes ember változtathatja meg saját magát és talán ebből kiindulva felébresztheti a mások szabadságigényét is".

Jaspers történetfilozófiája jellemző a dekadens polgári történetszemléletre. A klasszikus idealista történetfilozófia, amely abból a tényből, hogy a történelmet emberek csinálják, esetleg eljuthatott olyan következtetésekhez, hogy mindig az egyes emberek cselekedeteiből kell kiindulni, de általában elismerte, hogy ezek a cselekedetek általános érdekek, eszmék és intézmények által befolyásolhatók. A tudományos igényű történetfilozófia fejlődése folyamán a marxizmus ismerte fel elsőnek – a proletariátus osztályálláspontján azokat a mozgatóerőket, írja Engels – „amelyek tudatosan vagy öntudatlanul, a történelmileg cselekvő emberek indítóokai mögött rejtőznek és amelyek a történelem tulajdonképpeni végső hajtóerői . . ."

Jaspers nem ismeri az emberek történelmi cselekedeteinek objektív indítóokait és a cselekedetek eredménye szerinte azok mechanikus végösszege.

A történelmi materializmus is figyelembe veszi az egyes

emberek cselekedeteit, törekvéseit, akaratát, de tudja, hogy a történelmi végeredmény az, amit Engels így fogalmazott meg: „A történelem úgy készül, hogy a végeredmény mindig sok egyes akarat összeütközéséből tevődik össze. Ezek mindegyikét megint egész sor sajátos életfeltétel teszi azzá ami, vagyis számtalan egymást keresztező erő, az erőparalelogrammáknak végtelen csoportja működik, amelyek eredője a történelmi eredmény – ismét úgy tekinthető, mint egészben véve tudat és akarat nélkül működő hatalom terméke. Mert azt, amit minden egyes ember akar, mindenki más megakadályozza, és azt, ami kialakul, senki sem akarta."

Jaspers számára az emberiség története mindössze azt jelenti, hogy a történelemben mindenütt emberekről van szó. Emberekről, „akiket érdekek kapcsolnak össze, akik egymás iránt rokon- vagy ellenszenvet éreznek, akik egymástól tanulnak és akik csereviszonyban vannak, egymással", és hogy ezeket a megnyilvánulásokat „örök, változatlan emberi" jellegükben kell vizsgálni. Az emberekben – írja – eleve adva van minden lehetőség, hajlam, törekvés – a különböző korok ezek egy részét „életre keltik", míg másokat „szunnyadni hagynak." Jaspers ezt nevezi az emberi történelem egységének. Ez tipikus egzisztencialista szemlélet, amely a történelmi eseményeket függetleníti a kortól és helytől, ahol lejátszódtak.

Jaspers annak ellenére, hogy ilyenformán nem tehet lényeges különbséget az emberiség történetének egyes időszakai között, mégis kísérletet tesz egy történelmi periodizációra. A Történelem eredete és célja című könyvében az emberiség történetének „tengelyidőszakát" jelöli meg a periodizáció kiindulópontjaként, ez szerinte az i.e. 800–200 évig terjedő néhány század. Ebben az időben éltek – írja – olyan nagy egyéniségek, mint Kínában Konfucius, Palesztinában a próféták, Görögországban többek között Homérosz, Archimedész és Platón. „Ebben az időben alkották meg azokat az alapkategóriákat, amelyekben a mai napig gondolko-

dunk, és alkották meg a világvallásokat, amelyekből máig élünk."

Jaspers a Spengleréhez hasonló, de újszerű és egzisztencialista kultúrtörténetet szeretne adni. Mint az időtlen egzisztencia történetfilozófusa figyelmen kívül hagyja, hogy – bár az általa megjelölt „tengelyidőszak" csak európai viszonylatban is olyan hatszáz év, amely valóban jelentős a szellemi kultúra, így a filozófia számára is – az említett nagy gondolkodók a legeltérőbb társadalmi viszonyok között éltek és pl. maga a görög társadalom is jelentős változásokon ment át. Jaspers saját koncepciójához sem következetes. Ha a tengelyidőszak a nagy világvallások kialakulásának a kora, akkor – minthogy ilyen szubjektív történelmi periodizálásnál úgysem számít néhány száz év – ezt az időszakot ki kellett volna terjesztenie legalább néhány mai világvallás megjelenéséig. Jobban megvilágítja a „tengelyidőszak" lényegét az alábbi idézet: „Az új ebben a korszakban mindenütt az, hogy az ember számára tudatossá vált léte, önmaga és ezek korlátai. Megismerte az élet félelmetes voltát és a saját tehetetlenségét."

Jaspers, eltúlozva egyes ókori pesszimisztikus etikai nézeteket, úgy látja, hogy az emberiség ekkor már eljutott olyan felismerésekhez az emberi élet félelmetes voltáról, amelyek ma az egzisztencialista filozófia lényeges tartalmai.

Kilátásba helyez az emberiség számára a távoli jövőben egy a „tengelyidőszak"-hoz hasonló nagy szellemi és lelki fellendülést. A mi „tudományos-technikai korunk" már ennek az új kornak a kezdete, „mintegy második kezdet, mely összehasonlítható a szerszámok és a tűz feltalálásának az időszakával".

Korunknak ezt a tudományos-technikai jellegét azonban Jaspers ellentmondásosan és döntően negatívan értékeli, mint általában a tudományt és technikát. A technikáról elismeri ugyan, hogy sok nélkülözéstől szabadította meg az embert és új létformákat teremtett. „De később – írja – kétértelműen, egy időben biztosítja a lehetőséget az építésre és rombolás-

ra egyaránt, és végül visszájára fordítva mindent a maga uralma alá akar hajtani." Jaspers itt részigazságot mond ki. A technika valóban egyaránt felhasználható építésre és rombolásra. De ez a kétértelműség nem a technika lényegéből ered, a technika „önmagában" ilyen vonatkozásban passzív, építővé vagy rombolóvá mindig társadalmi tényezők teszik. Egyértelműen mutatja Jaspers technika-ellenességét az a nézete, amely szerint a technika idegen az egzisztenciától, tehát az ember szellemi lényegétől, ahhoz képest valami alacsonyrendű és ha uralkodóvá válik az életben, azt szellemtelen egyformasággal árasztja el.

Jaspers a spenglerihez hasonló pesszimizmussal és félelemmel eltelten beszél a technikai fejlődésről. A technika fejlődésének és az ezzel kapcsolatos munkamegosztásnak tulajdonítható, hogy „minden puszta nyersanyaggá válik a pillanatnyi pénzszerzés céljaira és nélkülözi a személyes alkotás színeit" és, hogy „mindenütt, ahol az ember a megosztott munkában mint munkavállaló vesz részt, szétválik az emberi lét és a munkáslét, és ez a szétválás minden egyes ember felett külön ítél".

Itt tulajdonképpen az elidegenedés jelenségére utal, amelyre már Marx és Engels rámutattak, és amelyet az utóbbi évek filozófiai irodalma sokrétűen elemez. Azt is megsejti, hogy az elidegenedés a tőkés társadalomban általánossá válik. Korunk emberére szerinte az „emigráns-ittlét" a jellemző, a talajtalanság kínja, a tartás hiánya. „Történelmileg az ember élete szerepekhez kötődött, ebben volt meg az egyének ittléte, ezekkel azonosították magukat. Ma az ember sok szerepet játszik és egyikkel sem azonos."

Jaspers meglátja a tőkés társadalmi rend bizonyos visszásságait mint felületi jelenségeket, de nem ismeri ezek alapvető okait. Az emberi lét és munkáslét szétválását pl. közvetlenül a technikából vezeti le, nem a társadalmi viszonyokból. Történetszemléletére és politikai beállítottságára egyaránt jellemző ahogyan a technika és a „tömeg" viszonyát felfogja. Igen

távol áll attól, hogy megértse a munkásosztály kialakulásának folyamatát, helyzetét a tőkés társadalomban és történelmi szerepét a jelenkorban. A munkásosztály Jaspers számára a „tömeg", a technika által létrehozott szükséges rossz, megvetendő, félelmetes. „A technika és a tömeg egymást hozták létre. A technikai lét és a tömeg összetartoznak. A nagy gépezetnek tömegtulajdonságokra kell beállítania magát."

Jaspers szerint a jelenkor emberi létére a tömeglét jellemző. Az eltömegesedést szerinte részben a technika, részben a népesség megnövekedése okozza. „Feszültséget" lát a technikai tömegrendszer és az emberi lét világa között, és ez a feszültség szerinte csak akkor enyhül, ha a társadalom biztosítja az elitek uralmát. Jaspers, bár elismeri, hogy „korunk világtörténelmi, politikai alapkérdése, hogy az embertömegeket lehet-e demokratizálni, hogy az ember átlagtermészete egyáltalán képes-e arra, hogy életében tevékenyen érvényesítse az állampolgári felelősséget, ismerve a fő irányvonalakat és döntésre képesen" – szerinte az ember mint tömegember és átlagember nem demokratizálható, a tömegnek el kell ismernie egy vezető elit-réteg hatalmát.

Az „elit" és a „tömegek" feloldhatatlan és szükségszerű ellentétének hangsúlyozásával Jaspers – az elit-teória más képviselőihez hasonlóan – a tudományos osztályharcelméletet tagadja és az osztályelnyomást védi. Úgy véli, hogy az „emberek tömegtulajdonságai csak akkor teszik lehetővé a közösségi életet, ha a többség engedelmeskedik". „Radikális különbség van – írja – az olyan emberek között, akik tragikus életismeretekkel, széles látókörrel, merészséggel rendelkeznek, eljutottak minden tudáshoz és nem-tudáshoz, és az olyanok között, akik nem rendelkeznek tudással, erre képtelenek is, akik elől a tompa bizalom és optimista életöröm minden szakadékot elrejt . . ."

A Nietzsche-féle „Übermensch" utódjaként tehát megjelenik a Jaspers által ábrázolt egzisztencialista Übermensch és bár harcolni nemigen szeret a hatalomért, de ha már meg-

van, akkor „mély rezignációja őrzi azt a rendet, amelyben a tudással és gondolatokkal nem rendelkezők egy darabig fejlődnek és engedelmesen munkálkodnak azon, amit ők maguk nem értenek meg".

Jaspers elit-teóriájából nem hiányzik annak a „magas művészet"-nek a dicsérete sem, „amelyet csak az uralkodó kisebbség hozhat létre, és amelyet a tömeg sohasem foghat fel".

Jasperset úgy látszik a hitleri fasizmus sem döbbentette rá ennek a teóriának antihumanista lényegére, mint ezt többek közt az 1947-ben kiadott, az Igazságról című könyve tanúsítja, ahol ezt kifejti.

Jaspers történetfilozófiai és politikai nézetei szorosan kapcsolódnak egymáshoz. Ő maga 1945 óta azok közé a polgári filozófusok közé tartozik, akik nem is tartanak igényt arra, hogy filozófiájukat politikamentesnek vagy politikafelettinek tartsák. Bár 1931-ben azt vallotta, hogy „leghelyesebb a középút az apolitikusság és a vak politikai akarás között", mert az apolitikusság azt jelenti, hogy „az ember nem vesz részt az események menetében" és csak „passzívan tűri. . . történelmi sorsát", vagy „vak politikai akarásba veti be magát, minthogy elégedetlen az ittlétével és ezért a körülményeket vádolja, ahelyett, hogy saját magában keresné az okot".

Ezt a politikai arany középutat maga Jaspers sem tartotta be. A hitlerizmus évei alatt teljes passzivitásban tűrte történelmi sorsát, 1945 után pedig hévvel vetette be magát a politizálásba. „Platóntól Kantig, Hegelig, Kierkegaardig és Nietzschéig folyik a filozófusok nagy politikája. Mindegyik filozófia politikai megjelenésében mutatja meg saját mivoltát" vallja 1953-ban Filozófiai önéletrajzában. – Jaspersnek ezt a felismerését a filozófia és politika kapcsolatáról és politikai aktivizálódását kétségtelenül előmozdították élményei a fasizmusban. Maga is tapasztalhatta, hogy az óvatos apolitikusság sem az ő, sem egész társadalmi rétegek számára nem nyújtott védelmet.

Jaspers első nyílt politikai hitvallása a német háborús bűnösök kérdésével kapcsolatos. Közvetlenül a háború után adta ki erről szóló téziseit, amelyekben a német állampolgárok kollektív felelősségét hangoztatja a koncentrációs táborokban elkövetett bűnökért, a népirtásért. Ennek a nyilatkozatának az álláspontja, hangvétele pozitív, a német nép lelkiismeretére igyekezett hatni és rádöbbenteni arra, hogy meg kell szakítani minden kapcsolatát a régi fasiszta állammal. Ezt az államot Jaspers bűnöző államnak nevezi, mert egész népeket ítélt pusztulásra és irtott ki módszeresen, ezért nemcsak az emberiesség, hanem az egész emberiség ellen vétett. Jaspers később az ún. elévülési vitákban is a háborús bűnök elévülhetetlensége mellett foglalt állást, hangoztatva, hogy ez nem jogi, hanem erkölcsi kérdés.

Éppen az NSZK-ban elhúzódó és a jogi formalitások síkjára terelődött elévülési viták ébresztették fel Jaspers bizalmatlanságát az NSZK egész mai államapparátusával szemben. Ezt a bizalmatlanságot már kiérlelt formában fejezi ki a legújabb és sok vitát kiváltott könyve a Merre sodródik az NSZK?

Ebben a könyvében egyértelmű ítéletet mond a nyugatnémet államról, amelynek mai helyzete arra az időszakra emlékeztet, amikor Hitler átvette a hatalmat. Az NSZK – fejti ki – pártok oligarchiájává alakult, ahol a népet ezekben a pártokban láncra verik és gyúrható tömeggé változtatják. Az NSZK olyan lépések előtt áll, mint a jogállam felszámolása, a népakarat elnyomása és az élet militarizálódása.

Az NDK-ban joggal váltott ki elismerést Jaspersnek ez az állásfoglalása, amelyet Georg Mende úgy értékel, mint egy idős és már sok keserű tapasztalatot szerzett filozófus rádöbbenését politikai tényekre. Kétségtelen, hogy Jaspers olyan tényeket konstatál, amelyek nemcsak az NDK-ban, de az egész szocialista táborban és azon kívül is minden haladó gondolkodású ember számára evidensek: az NSZK vezetőinek politikája valóban egyértelműen reakciós. Jaspersnek

mint ismert és elismert filozófusnak ez az új álláspontja jelentős politikai esemény, elősegíti, hogy többen ismerjék fel az NSZK államának igazi arculatát, és értékeljék azt a demokratikus fejlődést, amelyet az NDK tett meg.

Rá kell azonban mutatnuk Jaspers megnyilvánulásának valószínű elméleti gyökereire is. Jaspers számára a „politikai szabadság", „totalitarizmus", „jogállam" meglehetősen elvont fogalmak, szerinte minden magasan szervezett ipari társadalom állama megsértheti az egyéni szabadságjogokat. Jaspers ugyanis a modern technikához hasonló szörnyet lát a modern ipari társadalmak gazdasági struktúrájában, a gazdasági tervezésben is, és pl. a „totális" tervgazdálkodáson egyaránt érti a kapitalista és szocialista gazdasági tervezési módszereket. Szerinte mindenfajta tervgazdálkodás megsérti az emberi szabadságot: „vagy az átfogó sors elébe állunk a szabad választásban, bízunk az esélyekben, az erők szabad összjátékában, akkor is, ha közben abszurditások is előfordulnak, mert megmaradnak az esélyek ezek korrigálására, vagy ott állunk az ember által totálisan megtervezett világban, ennek a világnak szellemi és emberi romjaiban".

Itt térhetünk ki röviden Jaspers véleményére a szocializmusról, amelyekre már a marxizmussal kapcsolatos megjegyzéseinél utaltunk. Jaspers a szocializmusban is a modern technika és a totális tervezés teljes uralomra jutását látja, és ezért mint polgári individualista abból indul ki. hogy „a szocializmus, bár meg akarja adni az eshetőséget a személyiség megvalósításához, az egyéni nivellálása által mégis a személyiség szétrombolója lesz".

Napjainkban persze a szocializmus eszméi és eredményei annyira közismertek, hogy Jaspers sem utasíthatja el egyértelműen. Az igazi szocializmus azonban szerinte nem egy már megvalósult társadalmi rend, hanem „a jelenben az emberiség univerzális törekvése a munka megszervezése, minden ember szabadságának a megvalósítása . . . és minden pártnak vannak szocialista követelményei".

Egy másik, az előbbivel is összefüggő probléma az immár politizáló Jaspers számára a háború és béke kérdése. 1956-ban rádió-előadásokban, 1957-ben Az atombomba és az ember jövője című könyvében és még néhány kisebb írásában, pl. az Igazság és tudományban nyíltan hívja fel a figyelmet az atomháború veszélyére. „Nem lehet érvénytelennek tekinteni azt a felismerést, hogy az emberiség eljutott oda, hogy elpusztíthatja saját magát. Csak ha az erőszakot mint háborút, mint totális erőszakot ki lehet küszöbölni, akkor állhat elő olyan helyzet, amely meggátolja az emberiség elpusztítását. Ha ezt a helyzetet nemzetközi jogi formák és szerződések tartósíthatnák is, hatékonnyá mégis csak akkor válna, ha respektálnák a morális törvényeket, ha megmaradna az áldozatkészség és ha mindezt átfogja és áthatja az ész, ha az észé lesz a vezetés a legfontosabb pozíciókban és mindenütt szólni fog az emberekhez."

Jaspersnek a békéről való nézeteit, írásait Kant Örök béke című művéhez is hasonlítják a nyugati Jaspers-rajongók. Jaspersnek a békéről való felfogása azonban lényegesen különbözik Kant békekoncepciójától. Kant nemcsak eszmének, hanem feladatnak tartja az örök békét, és ha politikailag naivak is az ezzel kapcsolatos nézetei, bízik a béke megvalósíthatóságában. Jaspers, bár propagálja a békét, többnyire pesszimisztikusan nyilatkozik róla. Ennek egyik oka az, hogy a béke gondolata Jaspers egész filozófiájával nincsen összhangban. Jaspers etikai nézeteiben a harc, az erőszak, a „mások életéből való élés" az emberi lét alapvető kategóriái. Jaspers békekoncepcióját rendkívül bizonytalanná teszi pl. az Atombomba és az ember jövője című könyvének az a fejezete, amelyben az „erőszak", amely a Filozófiában csak a „harc" mint határhelyzet alkategóriájaként szerepel, itt mint önálló „határhelyzet" lép elő. Jaspersben egyre inkább erősödik az a meggyőződés, hogy az erőszak és ennek politikai formája a totális uralom elválaszthatatlan az emberiségnek akár háborús, akár békés jövőjétől. Jaspers a „totális

uralomról" írva hol elhomályosítja az ellentétet a kapitalizmus és a szocializmus között, hol elismeri az amerikai hatalmi törekvéseket, de Európa szabadságát mégis az USA által látja biztosítva, hol a Szovjetuniót vádolja totális hatalomra való törekvéssel.

A békéért való kiállásának értékét csökkentik azok a nézetei is, amelyekből kitűnik, hogy a háborút örök szükségszerűségnek, az emberi természetből eredőnek tartja: „Akkor is, ha a háborúk minden gazdasági és szerződésekkel kiküszöbölhető okait megszüntetnénk, fennáll a kérdés, nincs-e valami az emberben, ami sötéten és vakon akarja a háborút, egy olyan kényszer, hogy mássá váljon, kitörjön a hétköznapokból és a körülmények stabilitásából. Vajon nem akarja-e az ember a halált, a megsemmisülést, nem akarja-e feláldozni saját magát?"

Az Atombomba és az ember jövője című könyvének azonban szubjektív célkitűzése, hogy a háború ellen mozgósítson, ezért keresnie kell azokat a tényezőket, amelyek szerinte a béke irányában hatnak. Jaspers két ilyen tényezőt emel ki; az egyik az ész, a másik a félelem: „Nekünk mint embereknek, nincsen más utunk, mint a tudás és a félelem." Az ész, Jaspers filozófiájának a Filozófiában mostohán kezelt kategóriája itt fontos szerepet kap, szinte vezetőszerepet. Az „ész" itt úgy jelenik meg, mint azok a „jó hatalmak", amelyek a Filozófiában a „nappal törvénye", vagy akár a transzcendencia neve alatt lépnek fel a pusztulás erőivel szemben: „Az ész nyilvánul meg a minket körülvevő világban, az építőmunkában, a szerzésben magunk és utódaink számára, benne van a békés versenyben, a szépség élvezésében, az igazság elgondolásában, sorsunk kiteljesítésében . . . Az ész ellen lép fel a kényszer, hogy önmagunkat elpusztítsuk és vele szemben állanak azok a lét- és gondolkodási formák, amelyek ezt előkészítik, a nemtörődömség, az állandó romboló tevékenység . . ."

Jaspers azonban maga is sokszor jobban bízik a másik té-

nyezőben, a félelemben. A „félelem" kategóriája ezúttal mint történelemalakító erő lép fel. Jaspers szerint a háború elkerülése érdekében növelni kell a félelmet és „a félelemnek olyan erővé kell átalakulnia, amely az értelem térségeiben kényszeríti ki az ember megmentését . . . Az emberiség nagy félelme alkotó félelemmé válhat".

Jaspers részigazságra mutat rá akkor, amikor az észre, az értelemre apellál a háborús pusztítás és rombolás értelmetlenségével szemben, és arról beszél, hogy a háborútól való passzív félelem a háború elleni aktív fellépésekhez vezethet. De itt is társadalmi problémák felületén marad, nem ismeri a kapcsolatot a háborúk és az imperializmus között, nem ismeri fel, sőt félreismeri a békeharc döntő társadalmi erőit, minthogy a szocialista béketábor és a szocializmus, mint társadalmi rendszerrel szembeni előítéletei akadályozzák tisztánlátását. Ez utóbbira példa 1960-ban megjelent Szabadság és újraegyesítés című írása, amelyben a két Németország újraegyesítésének akkor felvetett gondolata ellen tiltakozik. Ebben az írásban többek között ismételten kifejti, hogy az emberi szabadságot és méltóságot a nyugati világ védelmezi, míg a szocializmusban az ember „megszűnik önmaga lenni". Jaspers „az emberi szabadság védelmében" adott esetben az atombomba bevetését is elképzelhetőnek tartotta: „Az atombomba árnyékában egyre növekszik az a veszély, hogy a totális uralomra törők hatalma a világtól elrabolja a szabadságot. Mivel embertömegekkel és régi fegyverekkel atombomba nélkül folytatott világháború ma a totális hatalmak fölényét mutatná, az események gyorsan olyan ponthoz vezetnének, amikor a szabad államok számára az a kérdés adódik: az atombomba alkalmazása, vagy a totalitarizmus elfogadása. Megkockáztatják-e az emberiség megsemmisítését, vagy odadobják a szabadságot? Akkor jöhet az a pillanat, valószínűleg hirtelen, amikor el kell határozni az atombomba alkalmazását és ezt azoknak az embereknek kell elhatá-

rozniok, akik a politikai hatalom feltételei és mechanizmusa szerint a kormánynál állanak."

Jaspers politikai megnyilvánulásainál nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy ezek elméletileg és világnézetileg nem egyértelműen megalapozottak, sem azt, hogy Jaspers filozófiai nézetei pozitív megnyilvánulásaival sincsenek összhangban. Jaspers, mint a legtöbb polgári filozófus nem is törekszik ilyen összhangra. Ha ezeket a szempontokat figyelmen kívül hagyjuk, akkor egyes politikai megnyilvánulásai alapján és ezekhez néhány kiragadott gondolatát idézve, egyoldalúan pozitív képet kaphatunk Jaspersről.

Ami pedig az emberiség sorsát illeti, Jaspers mint az egzisztencia és transzcendencia filozófusa megmarad a kérdésfeltevésnél és a reménynél. A kérdés ez: „mi az ember és mi lehetne belőle?" A remény: „A történelem isten létét nyilatkoztatja ki . . . semmit se remélhetek máshonnan, és mindent remélhetek, ha kezdettől rábízom magam a transzcendenciára."

Nem tudjuk sikerült-e bizonyítanunk Jaspers filozófiai nézeteinek elemzése folyamán azt, amire a bevezetőben céloztunk: Jaspers nem azért vált ismertté és népszerűvé a tőkés országokban, mintha mély és eredeti gondolkodó lenne, hanem, mert egyik tipikus alakja a mai polgári filozófiának. Kérdésfeltevései többnyire aktuálisak, részigazságokat tartalmaznak és válaszaiból is kitűnik, hogy Jaspers nem élettől elforduló katedrafilozófus. Filozófiájának hatóköre kiterjedt, könyveit 11 nyelvre fordították le. Egyes gondolatait, nézeteit a magyar olvasóközönség is ismeri a sajtóból, főleg azokat, amelyek Jaspers pozitív politikai megnyilvánulásait tükrözik, mint pl. az 1957-es kiállását a béke ügye mellett és legutóbb az NSZK államrendjének bírálatát. De mindazok a marxista filozófusok, akik eddig írtak Jaspersről, így e könyv szerzője is azt tartották szem előtt, amit az MSZMP 1965. évben kiadott ideológiai irányelvei így fogalmaznak meg: „Az elmélet területén akkor sem békülhetünk meg a polgári eszmeáramlatokkal, ha híveik vagy megalkotóik a tőkés országokban antiimperialista követelések mellett szállnak síkra . . ." Ez különösen vonatkozik Jaspersre, akinél még politikai nézeteiben, megnyilvánulásaiban sem mutathatjuk ki a következetes antiimperializmust.

E könyv mindenekelőtt Jaspers filozófiájára koncentrált, ezen belül is a főbb problémakörökre. Jaspers érdeklődési köre szerteágazó, és ilyen maga a hatás is, amelyet nézetei főleg a tőkésországokban kiváltanak, és a szépirodalomtól és a pszichológiától a teológiáig terjednek. Mindez nem kapha-

tott helyet e könyvben. Főleg szakfilozófusokat érdeklő probléma szerintünk az a direkt hatás, amelyet Jaspers a felszabadulás előtti, vagy azt közvetlenül követő időszakban a hazai idealista filozófiai irodalomra gyakorolt. (Pl. Hamvas Béla vagy Földes-Papp Károly egy-egy könyve). Bár ez is, valamint Jaspers hatása az újabb protestáns teológiára külön tanulmány tárgyát képezhetné.

A szerző

6. old. Sartre, J. P.: Egzisztencializmus. Budapest 1947. 33. old.
7. old. Engels: Anti-Dühring. Budapest 1948. 300. old.
7. old. Marx: A hegeli filozófia kritikájához. Marx–Engels Művei I. köt. Budapest 1957. 378. old.
8. old. Sartre, J. P.: Egzisztencializmus. Id. kiad. 45. old.
9. old. Az egzisztencialista filozófia létfogalmához: Ez a lét – mint Mátrai László megjegyzi – „... csakis leszűkített szubjektív területre vetülhet ki a tudatban, s az objektív kapcsolataiból kioldott lét csakis objektív kapcsolatok nélküli tudatot hordozhat." (M. L. Bevezetés Sartre Egzisztencializmus c. könyvéhez. Id. kiad. 26. old.)
10. old. Lenin Művei. 14. köt. Budapest 1954. 372. old.
12. old. Jaspers: Philosophische Autobiographie. „Karl Jaspers" című gyűjt. Stuttgart 1957. 18–19. old.
14. old. Uo. 37. old.
15. old. A Jaspersről szóló marxista irodalomhoz: Jaspers nézeteit szovjet filozófusok is elemzik, pl. Ojzermann a mai burzsoá filozófia és a vallásos ideológia összefonódására mutat rá Jaspersnél, Csalin a modern pesszimizmus sajátosságaira. Hazai újabb filozófiai irodalmunkban az alábbi könyvek Jaspers-szel foglalkozó fejezeteire hívhatjuk fel a figyelmet: Lukács György: Az Ész trónfosztása. Budapest 1954. Márkus György–Tordai Zádor: Irányzatok a mai polgári filozófiában. Budapest 1964. Sándor Pál: A filozófia története. Budapest 1965. Köpeczi Béla: Egzisztencializmus. Budapest 1965. Ágoston László: Az ember és a technika. Budapest 1965.

18. old. Mende: Studien über die Existensphilosophie. Berlin 1956. 37. old.
19. old. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main 1951. 205–206. old.
20. old. Dürrenmatt: Der Verdacht. Hamburg 140–141. old.
21. old. Heidegger: Mi a metafizika? – Budapest 1945. 11. old. – Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 174–175. és uo. 420. old.
23. old. Heidegger: Die Technik und die Kehre. Tübingen 1963. 36. old.
26. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Zürich 1950. 9. old.
27. old. Jaspers: Die Frage der Entmythologisierung. München 1954. 108. old.
28. old. Jaspers: Philosophische Autobiographie. Id. kiad. 21–22. old. – Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 9. old.
29. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 11. old.
31. old. Sándor Pál: A filozófia története. Budapest 1965. II. köt. 557. old.
31. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 14. old.
32. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 13 14. old. – Jaspers: Der philosophische Glaube. Zürich 1948. 68. old.
33. old. Uo. 68. old.
34. old. Jaspers: Antwort. Stuttgart 1957. 776. old. – Jaspers: Der philosophische Glaube. Id. kiad. 69. old.
35. old. Uo. 77. old. – Démokritosz: lásd Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Budapest 1958. I. köt. 46. old.
37. old. „Meg nem halhatok én teljesen, elkerül téged síri folyó jobb felem." (Devecseri Gábor fordítása) – Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Marx–Engels Művei. I. köt. Budapest 1957. 378. old.
38. old. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. – Jaspers: Der philosophische Glaube. Id. kiad. 99. old.
39. old. Uo. 103. old. – Jaspers: Philosophische Autobiogra-

phie. Id. kiad. 56. old. - Jaspers: Philosophie. I. köt. Berlin – Göttingen – Heidelberg 1956. 201. old. – Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 73. old. – Uo. – Jaspers: Die Frage der Entmythologisierung. Id. kiad. 10. old.

41. old. Jaspers: Wahrheit und Wissenschaft. Basel 1960. 10. old.

42. old. Uo. 14. old.

43. old. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1950. 218. old. – Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1958. 367. old.

44. old. Holm Sören: Jaspers'Religionsphilosophie. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 637. old.

45. old. Jaspers: Die Frage der Entmythologisierung. Id. kiad. 82. old. – Ricoeur, Paul: Philosophie und Religion bei Karl Jaspers. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 633. old.

46. old. Uo. 629. old.

47. old. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok.

48. old. Robbe, L.: Demitologizálás és egzisztencializmus. VILÁGOSSÁG 1961. 4. 14. old.

49. old. Lásd: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1961. 4. 459. old. – Bultmann, R.: Antwort an Karl Jaspers. Die Frage der Entmythologisierung c. köt. Id. kiad. 61. old.

51. old. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1961. 4. 461–462. old.

52. old. Jaspers: Die Frage der Entmythologisierung. Id. kiad. 9. old. – Uo.

53. old. Uo. 20. old.

54. old. Von der Wahrheit. München 1947. 181. old. Uo. 428. old.

56. old. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1960. 80. old. – Uo. 902. old.

57. old. Jaspers: Philosophie. Berlin 1956. III. köt. 129. old.

58. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 35. old. – Jaspers: Philosophie. Id. kiad. III. köt. 141. old.

– Uo. 149. old. – Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 34. old.

59. old. Jaspers: Antwort. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 791. old.

60. old. Uo. 787. old. – Uo. 788. old.

61. old. Uo.

62. old. Jaspers: Der philosophische Glaube. Id. kiad. 17. old.

63. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 32. old.

64. old. Jaspers: Philosophie. III. köt. Id. kiad. 66. old. Kierkegaard: Összegyűjtött művei. Jena 1912. VI. köt. 34. old. – Jaspers: Philosophie III. köt. Id. kiad. 67. – Uo. 203. old.

65. old. Uo. 3. old. – Jaspers: Philosophie. II. köt. Id. kiad. 188. old. – Uo. III. köt. 15. old. – Jaspers: Rechenschaft und Ausblick. München 1951. 359. old.

66. old. Ricoeur, P.: Philosophie und Religion bei Karl Jaspers. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 633. old. – Jaspers: Der philosophische Glaube. Id. kiad. 38. old. – Engels: Anti-Dühring. Budapest 1948. 300. old. – Camus, A.: Die Gottesmörder. Festschrift für Karl Jaspers. München 1953. 15. old.

67. old. Jaspers: Philosophie. II. köt. Id. kiad. 1. old. – Uo. 2. old. – Jaspers: Der philosophische Glaube. Id. kiad. 30. old.

68. old. Earle, W. A.: Die Antropologie in der Philosophie von Karl Jaspers. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 517. old. – Marx–Engels Művei. III. köt. Budapest 1960. 8. old.

69. old. Latzel, E.: Die Erhellung der Grenzsituationen. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 164. old. – Jaspers: Philosophie. Id. kiad. II. köt. 2. old.

70. old. Uo. 4. old. – Hoffmann, K.: Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers'. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 87. old.

71. old. Jaspers: Philosophie. Id. kiad. II. köt. 175. old.

73. old. Jaspers: Philosophie. Id. kiad. II. köt. 178. old.

74. old. Uo. 198. old. – Jaspers: Einführung in die Philoso-

phie. Id. kiad. 62–63. old. – Jaspers: Der philosophische Glaube. Id. kiad. 34. old.

75. old. Jaspers: Philosophie. Id. kiad. II. köt. 196. old.

76. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 20. old. – Jaspers: Philosophie. II. köt. 203. old.

77. old. Jaspers: Philosophie. II. köt. 239, 241, 247. és 374. old.

78. old. Uo. III. köt. 102. old.

79. old. Uo. 228. old.

80. old. Jaspers: Philosophie. Id. kiad. I. köt. 4. old; III. 233–235. old.

81. old. Uo. III. 39. old. – Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 68. old.

82. old. Jaspers: Philosophie. Id. kiad. II. köt. 292–293. old.

83. old. Uo. 303–304. old. – Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 58. old. – Jaspers: Philosophie. Id. kiad. II. köt. 300. old.

84. old. Uo. 327. old.

85. old. Mende, G.: Studien über die Existensphilosophie. Id. kiad. 18. old. – A „kommunikáció" kifejezéssel, mint szociálpszichológiai fogalommal a hazai szociológiai irodalomban is találkozhatunk.

86. old. Jaspers: Philosophie. Id. kiad. II. köt. 55–80. old.

87. old. Jaspers: Die Geistige Situation der Zeit. Berlin, Leipzig 1931. 180. old. – Jaspers: Philosophie. Id. kiad. II. köt. 58. és 61. old.

88. old. Jaspers: Der philosophische Glaube. Id. kiad. 156–158. old.

89. old. Jaspers: Die Frage der Entmythologisierung. Id. kiad. 108. old.

90. old. Mann, Golo: Freiheit und Sozialwissenschaft. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 552. old.

91. old. Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Id. kiad. 323. és 388. old. – Engels: Ludwig Feuerbach (Marx–Engels: A történelmi materializmusról. Budapest 1949. 33. old.)

92. old. Engels: Levél Blochhoz, 1890. szeptember 21. uo. 45. old.

93. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 96. old.
94. old. Jaspers: Wahrheit und Wissenschaft. Id. kiad. 9. old. – Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. Id. kiad. 52. old. – Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962. 467–468. old.
95. old. Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. Id. kiad. 28. old. – Uo. 83. old. – Jaspers: Von der Wahrheit. Id. kiad. 805. old.
96. old. Uo. – Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. Id. kiad. 77–78. old. – Jaspers: Philosophische Autobiographie. „Karl Jaspers" című gyűjt. Id. kiad. 57. old.
97. old. Jaspers: Wohin treibt die Bundesrepublik? München 1966.
98. old. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Id. kiad. 226. old. – Uo. 237. old. – Uo. 217. old.
99. old. Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Id. kiad. 418. old.
100. old. Jaspers: Die geistige Stituation der Zeit. Id. kiad. 82. old. – Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Id. kiad. 418. old. – Uo. 300. old.
101. old. Uo. 473–474. old. – Uo. 227. old.
102. old. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Id. kiad. 101. old.

TARTALOM

I. AZ EGZISZTENCIALIZMUS ÉS JASPERS [5]

II. JASPERS TUDOMÁNYELLENES „FILOZÓFIAI HITE” [25]

III. ELLENTÉTEK JASPERS ÉS A VALLÁS HIVATALOS KÉPVISELŐI KOZÖTT [44]

IV. JASPERS A „MINDENT ÁTFOGÓ” FILOZÓFUSA [54]

V. A VALLASOS KISPOLGAR DEKADENS ETIKÁJA [70]

VI. JASPERS MINT TÖRTÉNETFILOZÓFUS ÉS POLITIKUS [89]

UTÓSZÓ [103]

JEGYZETEK [105]

Kiadja a Gondolat, a TIT Kiadója • Felelős kiadó a Gondolat Kiadó igazgatója • Felelős szerkesztő: Kézdy Beatrix • Műszaki vezető: Kálmán Emil • Műszaki szerkesztő: ifj. Vaisz György • A tipográfia és fedélterv Szántó Tibor munkája • Megjelent 2000 példányban, 5,6 (A/5) ív terjedelemben. Ez a konyv az MSZ 5601—59 és 5602—55 szabványok szerint készült. • GO 484—g—6668
66.02779/1 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Felelős vezető: Bolgár Imre